871
L9.Ywe
Cop. 2

THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY

871
L9.Ywe
cop.2

Return this book on or before the *Latest Date* stamped below. A charge is made on all overdue books.

U. of I. Library

JAN3 '38
JAN 13 1940

11148-S

LUCREZ und EPIKUR.

ANALYSE

des

LEHRGEDICHTS DE RERUM NATURA

von

LUCRETIUS

und

Darlegung der darin verherrlichten

WELT= UND NATURANSCHAUUNG,

sowie der auf dieselbe gegründeten

SITTENLEHRE.

von

Professor Dr. O. WEISSENFELS.

Druck der Görlitzer Nachrichten und Anzeiger.

Separat=Abdruck aus dem LXV. Bande des Neuen Lausitzischen Magazins.

871
L3.Yw
cop.2

Inhaltsangabe.

Einleitung 1
I. Analyse des Lehrgedichts.
Erstes Buch 11
Zweites Buch 25
Drittes Buch 35
Viertes Buch 45
Fünftes Buch 56
Sechstes Buch 69
II. Die Welt= und Naturanschauung Epikurs 77
III. Die Sittenlehre Epikurs 114

688478

871
L9.Yuz
c6p2

Einleitung.

Die nachfolgende Analyse des Lehrgedichts von Lucrez stützt sich, wie selbstverständlich ist, auf den Lachmannschen Text, welcher im einzelnen durch Bernays verbessert worden ist. Das wertvollste Hülfsmittel für das Verständnis der zahlreichen schwierigen Stellen bietet die Cambridgescher Ausgabe von Munro mit ihrem englisch geschriebenen Kommentare und ihrer englischen Übersetzung. Für den größeren Teil des ersten Buches (bis V. 689) liegt außerdem ein lateinisch geschriebener Kommentar von J. Bernays vor (im zweiten Teile der gesammelten Abhandlungen, S. 1—67), der allerdings sehr viel breiter ist, als für reife Leser nötig wäre, dem man aber nachrühmen muß, daß er mit musterhafter Schärfe und Klarheit alle Schwierigkeiten erörtert. Für das fünfte Buch ist außerdem noch einiges aus der französischen Ausgabe von Benoist und Lantoine zu gewinnen, in welcher die Erklärung des Lucrez freilich oft hinter den Digressionen über das alte Latein zurücktritt.

Was die alte Philosophie selbst betrifft, so haben wir in Zellers Philosophie der Griechen ein wissenschaftliches Hülfsmittel von fast idealer Vollkommenheit. Wir alle, die wir uns hier in Deutschland diesem Gebiete zugewendet haben, müssen uns als Schüler dieses ehrwürdigen Gelehrten bekennen. In solchem Maße sind durch ihn die Zugänge zur alten Philosophie geebnet worden. In allen Schwierigkeiten darf man von seiner historischen Objektivität und philologischen Schärfe die sicherste Hülfe erwarten. Epikur freilich gerade liegt seinem eigenen philosophischen Glauben zu fern, als daß er ihn voll und ganz hätte würdigen können.

Ein Werk von epochemachender Bedeutung für das sichere Erfassen der materialistischen Weltanschauung ist die „Geschichte des Materialismus" von Lange, welche eine wahre Zierde unserer philosophischen Litteratur ist. Hier ist die solideste und vielseitigste Gelehrsamkeit im Bunde mit jener wahren Objektivität, welche sich über den Stoff zu erheben Kraft findet, ohne je deshalb willkürlich zu werden. Dazu gesellt sich eine bewunderungswürdige Unparteilichkeit, Lange selbst steht auf dem Standpunkte des Kantischen Idealismus. Kants Kritik der reinen Vernunft gilt ihm als ein großartiger Versuch den Materialismus für immer aufzuheben, ohne dafür dem Skepticismus zu verfallen. Nach Kant könne der Materialismus nur noch eine vortreffliche Maxime der Naturforschung sein oder ein „Sturmbock im Kampfe gegen die rohesten Vorstellungen der religiösen Überlieferung". Daß man auf dem Gebiete der exakten Wissenschaften die spekulative Methode auf-

gegeben und zu einer genauen und systematischen Erforschung [illegible]hatsachen übergegangen ist, findet er ganz in der Ordnung. Nur solle man nicht behaupten, daß die Sache damit abgethan sei. Man soll nicht das Begreifen mit der Erforschung des Kausalzusammenhangs identifizieren. In Wahrheit begreifen wir weder die Atome noch die geringste Erscheinung des Bewußtseins. Lehrt der Materialismus auch gewisse Bedingungen des Geisteslebens kennen, so lehrt er doch nicht, wie das Geistesleben selbst zustande kommt. Auch betrachtet sich der heutige Materialismus mit Unrecht als ein Ergebnis der neueren Naturwissenschaften. Die meisten Fragen sind im Gegenteil ganz die alten: nur das Material, nicht aber Ziel und Weg der Beweisführung hat sich geändert.

In Übereinstimmung mit Kant gesteht Lange dem Materialismus eine relative Berechtigung zu, doch klagt er ihn der Naivetät, des ungeschichtlichen Sinnes, des philosophischen Dilettantismus an. Natürlich treffen diese Vorwürfe nicht sowohl den Epikur und Lucrez, als die neueren Materialisten. Das Unzureichende des Naturerkennens ist von tiefer denkenden Männern der Specialforschung voll gewürdigt worden, aber der Materialismus als Philosophie überschreitet mit naivster Zuversichtlichkeit die Grenzen der mechanischen und physiologischen Erklärung und ahnt nicht, eine wie tiefe Kluft die Bewegung der Gehirnatome von der Empfindung trennt. Denn das gerade betrachtet er als seine Hauptleistung, daß von ihm auch die Seelenthätigkeiten der Menschen und Tiere aus den Funktionen der Materie vollkommen erklärt werden. Der Materialismus von heute liebt es sich als Thatsachenphilosophie der eigentlichen Philosophie gegenüberzustellen, welche er als Wortphilosophie verspottet. Lange antwortet diesen Prahlern, daß sich alle ihre Einwände nur gegen die Ausartungen der nachkantischen Philosophie richteten, und daß sie die Lehren der eigentlichen Philosophen für gar zu einfältig hielten. Die Naturwissenschaft, sagt er mit Kant, wird uns niemals das Innere der Dinge entdecken; aber sie braucht dieses auch nicht zu ihren physischen Erklärungen. Aus diesem Satze erklären sich sowohl die Zugeständnisse, welche Lange dem Materialismus macht, als auch die Angriffe, welche er gegen seine Anmaßungen richtet. Auch Kant kreuzte sich ja nicht bei dem Namen eines Materialisten, sondern sah den Materialismus wie den Skepticismus als berechtigte Vorstufen der kritischen Philosophie an, und über Epikur urteilte er sogar sehr anerkennend. Aber die Ansprüche des Materialismus, als Stellvertreter der Metaphysik gelten zu können, hat er durch seine Kritik widerlegt. Wären die philosophischen Materialisten von heute aber nicht jene „philosophischen Dilettanten", so würden sie, durch Kant stutzig gemacht, ihre Fundamentallehren nicht mit so dogmatischer Bestimmtheit vortragen und würden nicht allen Ernstes selbst glauben, daß aus diesen Lehren die ganze Welt mit Leichtigkeit zu begreifen sei.

Vom Standpunkt des Idealismus aus also wird in jenem Buche an dem Materialismus Kritik geübt. Und zwar ist es ein doppelter Idealismus, der hier sein Tribunal aufschlägt: der formale Idealismus Kants und jener andere Idealismus, welcher kraft des von Kant selbst behaupteten Naturtriebes zur Metaphysik die Schranken des Erkennens stets zu durchbrechen und ein harmonisches Weltbild in sich hervorzubringen sucht.

Vor dem Richterstuhl der Kritik der reinen Vernunft wird nun dieses Urteil gefällt. Der Materialismus kann nicht als Philosophie gelten, weil er auf dem naiven realistischen Standpunkte des natürlichen Menschen steht. Den Raum und die Zeit und die Sinnenwelt nimmt er einfach als objektiv. Was man also auch sonst über seine Lehren urteilen möge, jedenfalls fehlt ihm die eigentliche philosophische Besinnung; deshalb erscheint ihm auch das ganze Problem des Lebens viel zu leicht erklärbar. In aller Erkenntnis, lehrt Kant, finde sich ein dem Wesen des erkennenden Subjekts entstammender Faktor; in jedem Erkenntnisakte wirken apriorische Elemente mit, welche unsere Erfahrung durchgehend bestimmen. Deshalb ist ihm die Erfahrung nur ein Prozeß, durch welchen die Erscheinung von Dingen in uns entsteht. Und wie alles einzelne, so ist der ganze Zusammenhang unserer gesamten Erfahrung durch unsere geistige Organisation bedingt. Kant ist weit davon entfernt, alle Erscheinungen der Körperwelt mitsamt dem Raume für einfache Vorstellungen rein geistiger Wesen zu erklären. Auch er erkennt eine Objektivität der Auffassung an, nämlich diejenige, welche der allgemeinen Natur des menschlichen Erkenntnisvermögens adäquat ist. Aber auch diese ist keine absolute, weil auch sie uns die Dinge nur nach Formen erscheinen läßt, zu welchen uns unsere gesamte psycho-physische Einrichtung nötigt. So sehr wir uns also auch bemühen mögen, bei der Gestaltung unserer Erscheinungswelt uns von Subjektivitäten fern zu halten, stets wird „das Ding an sich" in undurchdringliches Dunkel gehüllt bleiben. Wer sich dieses unentrinnbar subjektiven Elementes aller menschlichen Auffassung einmal bewußt geworden ist, kann sich nicht an einer so einfachen und naiven Empfindungs- und Erkenntnistheorie genügen lassen, wie sie der Materialismus auch heute noch bietet.

Hierzu gesellt sich in dem Buche von Lange eine Kritik des Materialismus vom Standpunkte jenes anderen, gewöhnlich so genannten Idealismus, welcher uralt ist, dessen moderne Gestaltung jedoch in der „intelligiblen" Welt Kants wurzelt. Allerdings hat dieser die Aufgabe der Metaphysik auf die Entdeckung aller a priori gegebenen Elemente der Erfahrung beschränkt, zugleich aber doch zugegeben, daß es ein gebieterisches Bedürfnis unserer Natur ist nach dem Dinge an sich jenseits der Erfahrung zu suchen. Formell mag nun freilich mit den Sätzen der Kritik der reinen Vernunft alles angefochten werden können, was an Lehrmeinungen diesem idealistischen Gestaltungs- und Erkenntnisdrange entsprungen ist, aber der hellste Lichtstrahl der Kritik vermag doch keinen Ersatz dafür zu bieten. Allerdings ist jene intelligible Welt die Welt der Dichtung. Sie unterhält uns deshalb aber nicht mit leeren Empfindungen und ist mehr als ein Spiel talentvoller Willkür. Nicht der Zufall hat sie entstehen lassen, sondern sie ist eine notwendige, aus den innersten Lebenswurzeln der Gattung hervorbrechende Geburt des Geistes. Wir haben die unausrottbare Überzeugung, daß unseren Vorstellungen etwas zu Grunde liegt, was nicht aus uns selbst stammt. Unbekümmert um die Schwierigkeiten des Unternehmens durchbrechen wir deshalb die Schranken des sichern Erkennens. Auch dieser Trieb also ist dem Menschen eingeboren, die Wirklichkeit durch eine von ihm selbst geschaffene Idealwelt ergänzen zu wollen. Wer vermag es zu leugnen, daß in solchen Schöpfungen des Menschen die höchsten und edelsten Funktionen seines Geistes zusammengewirkt haben?

Mögen also auch die Formen solcher Offenbarungen vergänglich sein, der Trieb selbst und damit auch die in diese vergänglichen Formen gekleidete Idee sind unvergänglich; denn man darf nicht vergessen, daß dieser Idealismus ein Produkt derselben Natur ist, welche unsere Sinneswahrnehmungen und unsere Verstandesurteile zustande bringt. Selbst wenn er sich in Phantastereien verliert, ist er ein begeisterter Stellvertreter höherer, unbekannter Wahrheiten, nach welchen wir uns sehnen. Dieses ganze Weltbild der mechanischen Weltanschauung ist eben nur eine Seite des Wesens der Dinge. Aber hinter aller Natur eröffnet sich eine neue, unendliche Welt, welche unserem Subjekt mit allen Regungen seines Gemüts als die eigentliche Heimat seines innersten Wesens ebenso vertraut ist, als ihm die Welt der Atome und ihrer ewigen Schwingungen fremd und kalt gegenübersteht. Aus den dichtenden Tiefen des Gemüts wird die Idee geboren, sie allein vermag uns harmonische Befriedigung zu gewähren. Das Weltall, wie wir es bloß naturwissenschaftlich begreifen, sagt Lange, könne uns so wenig begeistern wie eine buchstabierte Ilias. Denn unser Geist sei dazu geschaffen, ein harmonisches Weltbild ewig neu aus sich hervorzubringen. Der Materialismus macht sich ebensowenig als die Aufklärung von unhaltbaren Dogmen frei, verläuft aber wie diese im Sande, weil er jenem metaphysischen Bautriebe mit einem unzureichenden Minimum der Erhebung über das Wirkliche und Beweisbare zu entsprechen sucht. Keine einzelnen Aufklärungen der exakten Wissenschaften können den Abgrund unseres Verlangens nach Erkenntnis ausfüllen. Im siegreichen Gegensatze zu ihrer Unvollständigkeit wird die Welt der Ideen zur bildlichen Stellvertretung der vollen Wahrheit. Jene höheren Wahrheiten entsprechen dem stärkeren Zuge des Herzens, gegenüber der nüchternen Erkenntnis, welche den Verstand mit kleiner Münze bereichert. So sind viele Schöpfungen einer gewagten und gleichsam unbewußt dichterischen Kombination entstanden, welche dennoch durch ihren Geist und Gehalt trotz aller logischen Unzulänglichkeit tiefe und großartige Wirkungen ausgeübt haben. Daß er hinter der gebrechlichen Schale den unverwüstlichen Kern der Idee nicht erkennt, das eben ist die andere Schwäche des Materialismus: es fehlen diesen die Beziehungen zu den höchsten Funktionen des freien Menschengeistes. Abgesehen also selbst von seiner theoretischen Unzulänglichkeit, ist er arm an Anregungen, steril für die Kunst und, wie Lange behauptet, selbst für die Wissenschaft. Kaum vermag er den Ring seines Systems zu schließen, ohne beim Idealismus eine Anleihe zu machen.

Die Unparteilichkeit des Buches zeigt sich vor allem darin, daß der theoretische Materialismus mit unzweideutiger Klarheit von dem ethischen Materialismus gesondert wird, welcher sich in den Kreisen der Gewerbtreibenden heute zu einer so häßlichen Blüte entwickelt hat. Auch die Materialisten protestieren ja gegen das Haschen nach sinnlichen Genüssen. Nicht in der vergänglichen Lust, sondern in der dauernden Glückseligkeit erkannte Epikur das letzte Ziel des menschlichen Strebens. Auch im System der Natur des Barons Holbach wird streng alles Niedrige und Gemeine von der ethischen Ausführung ferngehalten. Selbst De la Mettrie stellt die dauernde harmonische Stimmung höher als das kurze sinnliche Vergnügen. A. Comte zumal, wiewohl Atheist und Materialist, zeigt in seinen Moralprinzipien eine auffallende

Verwandtschaft mit denen des Christentums. So gesteht denn Lange offen, daß aus einer streng materialistischen Weltanschauung sich keineswegs bloß das Prinzip des Egoismus ableiten lasse, sondern auch die Sympathie, das große Gegengewicht desselben.

Dem Lehrgedichte des Lucrez widmet der Verfasser der Geschichte des Materialismus einen besonderen Abschnitt (I, 97—122). Die dort gegebene Analyse kann indessen keinen Anspruch auf Vollständigkeit erheben, wie Epikur überhaupt, trotzdem die Bedeutung seiner Physik und Ethik für die Entwicklung des modernen Geistes sehr hoch angeschlagen wird, hinter den ausführlichen Erörterungen über den modernen naturwissenschaftlichen Materialismus zurücktritt. Gleichwohl vermag keiner von den heutigen Materialisten dem Gemüte des Lesers soviel Befriedigung zu gewähren als Epikur, selbst wenn wir uns die dämonische Kraft des Lucrez hinwegdenken, welcher über diese Lehre die Farbe der Heiligkeit und Erhabenheit ausgebreitet hat. Was man auch gegen seinen Standpunkt einwenden möge, auf einer kindlichen Physik fußend bringt er ein Weltbild von schwindelerregender Großartigkeit zustande. Im Vergleich zu ihm zahlen die heutigen Materialisten trotz ihres Reichtums an Wissen in kleiner Münze. Und diese nach einem großartigen Gesamtbilde stets hinstrebende Physik Epikurs ist ihm gleichwohl nur eine Vorbereitung für die Ethik. Diese aber, vom Egoismus ausgehend und ein vieldeutiges Wort als Devise wählend, gelangt zu Resultaten, wie sie reiner, sympathischer und unanfechtbarer nicht vorgestellt werden können. Am deutlichsten zeigt sich das, wenn man die Entwicklung des ethischen Grundgedankens bei Epikur mit den plumpen Konsequenzen vergleicht, zu welchen Hobbes von demselben Ausgangspunkte gelangte. Nicht naturwissenschaftliche Gelehrsamkeit, nicht Schulphilosophie liegt uns in dem vor, was über Epikur überliefert wird, sondern wirkliche Weisheit d. h. etwas der Religion Verwandtes.

Einen lesbaren Text des Lucrez verdanken wir deutschem Scharfsinn und deutscher Gelehrsamkeit. Gleichwohl scheint es, als ob augenblicklich das Interesse für diesen Dichter in Frankreich lebhafter ist als bei uns. Ein liebenswürdiges und zum Nähertreten einladendes Buch über Lucrez liegt z. B. von Constant Martha vor (Le poème de Lucrèce). Für die litterarische Würdigung dieses Lehrgedichts geschieht hier viel; der philosophische Standpunkt des Verfassers ist freilich ein harmloser, wenn man das hier Gesagte mit dem vergleicht, was Lange in seiner Geschichte des Materialismus bietet. Auch Patin bietet, außer in seiner Übersetzung, im ersten Bande seiner Études sur la poésie latine zwei schätzenswerte litterarische und eine weniger zum Beifall auffordernde philosophische Abhandlung über Lucrez. Von demselben findet sich eine ebenfalls an ästhetischen frustulis reiche, aber philosophisch nicht eben bedeutende Analyse der Separatausgabe des fünften Buches von Benoist und Lantoine vorangeschickt. — Mit vielem Ernst werden die Hauptpunkte des Materialismus vom Standpunkte des Spiritualismus einer Prüfung unterworfen in einer Schrift von Royer (Essai sur les arguments du matérialisme dans Lucrèce). Lucrez ist dem Verfasser ein starker und ehrlicher Gegner, mit dem zu verkehren dem Spiritualismus zur Förderung gereiche. Mit Originalität und feinem Verständnis werden in diesem Buche namentlich die poetischen und der Religion

verwandten Elemente dieser materialistischen Weltanschauung beleuchtet. Royer ist weit entfernt, dem Lucrez, wie Patin thut, Rückfälle in den Spiritualismus nachweisen zu wollen, aber er findet, daß sein grandioses Weltbild den Charakter der Göttlichkeit trage, und daß auch er in geheimnisvoller Ferne jene Stimme höre, welche den Psalmisten entzückte: Caeli enarrant gloriam Dei. Mit besonderem Eifer wird auch die Ansicht von der poetischen Sterilität des Materialismus widerlegt. In ähnlicher Weise, nur noch energischer, protestiert Littré, Comtes begeisterter Apostel, gegen die Meinung, daß nur der Spiritualismus eine herzerwärmende und die Phantasie anregende Kraft besitze.[1])

Die bedeutendste Monographie über Epikur ist nach meinem Dafürhalten die Schrift von M. Guyau (La Morale d'Épicure et ses rapports avec les doctrines contemporaines. Paris Alcan, 3eme édition 1886, ouvrage couronné par l'académie des sciences morales et politiques.)[2]) Epikur ist nach der Auffassung des Verfassers einer von den Philosophen, deren Ideen sich heute zur Herrschaft durchdrängen, ja er nennt ihn einen der modernsten unter den alten Philosophen. In der Naturwissenschaft scheint das kosmologische Prinzip Demokrits und Epikurs heute zu triumphieren, und gegenüber der durch Kant restaurierten stoischen Moral sieht man in England die Moral Epikurs, gestützt auf die moderne Wissenschaft, sich erneuern. Die Methode dieses Buches ist eine musterhafte: sie ist kühn und selbständig und doch frei von Willkür. Die Evolutionstheorie der Naturwissenschaft wird hier auf die Lehre eines alten Philosophen übertragen. Um gegenüber den Schwankungen und Unbestimmtheiten, wie deren jedes philosophische System zeigt, einen festen Standpunkt der Betrachtung zu gewinnen, findet es der Verfasser vor allem notwendig, daß man den leitenden Grundgedanken (l'idée maîtresse), den treibenden Keim einer Lehre klar erfasse. Er will, daß man eine philosophische Lehre von selbständiger Bedeutung unter dem Gesichtspunkte eines Organismus betrachte. Die Natur, wenn sie Leben schafft, sammelt doch nicht einzelne Teile, um sie aneinander zu löten, sondern von einem einheitlichen Punkte aus läßt sie sich den Organismus allmählich entfalten. So verfährt auch der menschliche Gedanke. Aus einem unbestimmten Keimgedanken entwickelt sich unter der befruchtenden Berührung mit anderen Ideen ein System. Freilich die Einwirkung fremder Gedanken hat im Grunde immer nur zur klaren Ausprägung gebracht und durch den Druck gewisser-

---

[1]) Principes de la philosophie positive, p. 37: „La terre qui nourrit l'homme et qui reçoit ses ossements; le soleil qui épanche lumière et chaleur dans l'espace planétaire; par delà cet espace, l'univers, si vaste et si reculé que les soleils ne nous paraissent plus que des étoiles dont se parent nos nuits; la faible mais pensante humanité jetée dans cette immensité! certes, la grandeur, la beauté, la contemplation, sont là comme elles n'ont jamais été. Quand l'homme s'engagea dans la recherche laborieuse de la réalité des choses, il lui fut promis par un secret instinct que la réalité, la vérité ne laisserait ni son imagination sans merveille, ni son coeur sans chaleur. La promesse a été tenue: le monde s'est ouvert avec une grandeur qui est une souveraine beauté; et le souci de l'humanité est venu allumer en son coeur la flamme précieuse des sentiments impersonnels."

[2]) Der zweite Teil dieser Schrift, welcher in der ersten Auflage mit ihr zu einem Ganzen vereinigt war, trägt den Titel: La morale anglaise contemporaine morale de l'utilité et de l'évolution par M. Guyau.

maßen an die Oberfläche hervorgelockt, was in jenem anfänglichen Keime schon vorhanden war. Unter der Voraussetzung, daß die Gestaltung eine organische war, genügen doch auch dem Naturforscher einige erhaltene Glieder einer verschollenen Tiergattung, um den ganzen Typus zu rekonstruieren. Die innere Entwicklung eines philosophischen Gedankens, sich selbst überlassen, würde sich streng den Gesetzen der Logik gemäß vollziehen. Da aber das intellektuelle Medium, innerhalb dessen der Gedanke entstanden ist und wächst, bald hemmend bald beschleunigend auf seine Entwicklung einwirkt, so muß auch auf dieses Rücksicht genommen werden. Auf diese Weise wird sich mancher scheinbare Widerspruch aufhellen und manches in der Überlieferung nicht mehr nachweisbare Mittelglied aufdecken lassen. Epikur gegenüber ist diese Aufgabe allerdings eine leichte: aus instinktiver Besorgnis, die Originalität seines Gedankens zu trüben, hat er fremde Lehrmeinungen möglichst von sich ferngehalten.

Um es begreiflich zu finden, weshalb im Laufe der letzten zwei Jahrhunderte der moderne Gedanke so oft an die alte Lehre des Epikur wieder angeknüpft hat, muß man sich die typische Bedeutsamkeit dieser Philosophie zum Bewußtsein bringen. Der Philosophen hat es unzählige gegeben; aber die Zahl der möglichen Weltauffassungen und der möglichen Moralprinzipien ist, wenn man nur den Kern der Sache ins Auge faßt, eine beschränkte und leicht übersehbare. Man darf wohl behaupten, daß schon auf dem Boden des Altertums die möglichen Hauptformen der Philosophie sich vollständig beisammen finden. Wer den komplicierten und vornehm verhüllten modernen Gedanken von Grund aus verstehen will, muß sich die naiven, klaren, ohne allen litterarischen Ehrgeiz ausgearbeiteten und meist durch keinerlei Rücksichten entkräfteten Lehren der alten Philosophen vorerst zu eigen machen. Hier haben wir ja die Klarheit und Frische der Quelle, während das heutige Leben auf allen Gebieten einem mächtig angeschwollenen und durch tausend Zuflüsse genährten Strome gleicht. Dies ist auch der Grund, weshalb alle modernen Rekonstruktionen den alten Epikur nicht haben in Vergessenheit bringen können. Der Platonismus, der Stoicismus, der Epikureismus entsprechen natürlichen Tendenzen des menschlichen Geistes und Herzens. Wer diese Lehren als rein individuelle Geburten, als im höheren Sinne zufällige Gedanken hervorragender Geister betrachtet, kann die eigentümliche Zähigkeit ihres Lebens nicht verstehen. Die bloßen Bemühungen der Gelehrten hätten sie nicht vor dem Verwehtwerden schützen können. Wie die großen Dichter, welche den Wechsel der Zeiten überdauert haben, sind auch jene Wortführer der Menschheit gewesen. Was in uns allen auch heute noch mit mehr oder weniger Ungestüm nach einem Ausdruck ringt, das haben sie zu gestalten gewußt.

In ganz besonders hohem Grade gilt dies alles von Epikur. Einen Trieb von unheimlicher Stärke nimmt er zum Ausgangspunkt seiner Erklärung des Lebens. Tausend innere Erfahrungen belehren auch heute jeden, der sich nicht absichtlich blind macht, daß hier ein Hauptmotiv, welches trotz aller Anfeindungen feindlicher Lehren immer noch mit ungeschwächter Kraft fortwirkt, zum Prinzip erhoben ist. Der Entwicklung dieses Gedankens haben freilich wenige zu folgen vermocht. So ist es denn gekommen, daß in alter wie in neuer Zeit kein Philosoph in einer so flachen Weise von vielen miß-

verstanden worden ist als er. Die allen zugängliche Klarheit seines Ausgangspunktes ist für ihn verhängnisvoll geworden. Unwürdige benutzten bald, wie Seneca[1]) sagt, seinen Namen zum Deckmantel ihrer Gemeinheit, während andere, welche den tieferen Sinn seiner Lehre erfaßt hatten — und zu diesen gehören Männer wie Seneca und Marc Aurel — fast einen Heiligen in ihm erblickten.

Der Trieb zum Klassifizieren ist dem Menschen eingeboren. In dem Bestreben das vorliegende Viele sich übersichtlich zu ordnen, übersieht er aber leicht wesentliche Modifikationen. Zumal aus einiger Entfernung gesehen, werden hervorragende Männer bald zu einseitig nach den zunächst in die Augen fallenden Zügen ihres Wesens beurteilt. Man kann das als die dichterische Tendenz des menschlichen Geistes bezeichnen: das Individuum suchen wir durch unsere Auffassung stets zu einem Typus herauszuarbeiten. Wie aber geschieht dies? Wir verstärken die Eigenschaften, welche wir als charakteristisch erkannt haben und übergehen als unwesentlich was dieser Auffassung widerstrebt oder sie nicht unterstützt. An Epikurs Sittenlehre war das zunächst Auffallende, daß er die Lust dem Leben als Ziel setzte und unsere Handlungen aus dem Interesse und dem Nutzen ableitete. Dies war in der That der Ausgangspunkt seines Philosophierens. Darauf fußend hat man ihn bald einfach zu einem patronus voluptatis gemacht und zu einem Philosophen, welcher nur für die niedrigsten Regungen unserer Natur Verständnis hätte. Ja, bis heute hat sich trotz des Einspruches der besser Unterrichteten dieses Bild von Epikur erhalten. Jener Ausgangspunkt ist aber dem Keime vergleichbar, welcher von der Pflanze im Fortschritt ihrer Entwicklung überwunden und zerstört wird. Um gründlich zu verfahren, suchte Epikur ein möglichst einfaches und möglichst weit zurückliegendes Urmotiv zu finden, in welchem man die noch durch keine Hinwendung auf das Besondere getrübte Grundform unseres Strebens erblicken dürfte. Deshalb glaubte er die Keime unseres gesamten Wollens in die dunkeln Tiefen unseres vegetativen Lebens verlegen zu müssen. Dieser Egoismus begreift aber bei Epikur, daß es in seinem eigenen Interesse liegt, sich zu überwinden, und diese viel geschwächte Lust sieht bald ein, daß sie aus eigener Kraft sich nicht als Lust behaupten kann. Aus einem Strebenden und Genießenden läßt Epikur den Menschen zu einem Entsagenden und Betrachtenden werden, und zwar nicht durch einen willkürlichen Wechsel des Standpunkts, sondern gewissermaßen der logischen Notwendigkeit der Leidenschaft selbst Rechnung tragend. Das aber entsprach wenig dem registrierenden Bedürfnis des menschlichen Verstandes. Man hatte eben vorschnell beschlossen in Epikur einen Repräsentanten der rein egoistischen und alles auf den Genuß berechnenden Lebensauffassung zu machen. Alles, was man ihm noch zugestehen konnte, war dieses, daß er nicht den besinnungslosen Genuß und den plumpen Egoismus predige, sondern uns auffordere, unser wahres Interesse auch hinter Umhüllungen zu erkennen und bisweilen lieber auf Umwegen nach dem Angenehmen zu streben. Kein geringerer

[1]) De vita beata, 12,4: Non ab Epicuro impulsi luxuriantur, sed vitiis dediti luxuriam suam in philosophiae sinu abscondunt et eo concurrunt, ubi audiant laudari voluptatem. Nec aestimant, voluptas illa Epicuri quam sobria ac sicca sit. sed ad nomen ipsum advolant quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum.

Zwischenraum trennt den wahren Epikur von dem gewöhnlichen Bilde des Epikur als der, welcher den wahren Dionysos, den Gott jenes begeisterten, beseelten Kultus, in welchem aller Jubel des Werdens und der Schmerz des Vergehens einen Ausdruck fand, von dem Bacchus der Volksvorstellung trennt, dem Gotte der Schlemmer und Säufer.

Gegen so grobe Anklagen, wie weiland Laurentius Valla, Erasmus, Gassendi thaten, braucht man Epikur in unserer gelehrten Zeit nicht mehr zu verteidigen; aber es fehlt doch immer noch viel daran, daß sein Lebensideal klar erfaßt werde. Wer so lebt, wie Epikur lebte und lehrte, daß man leben müsse, wird nicht nur ein vernünftiges und genußreiches, sondern auch moralisch unanfechtbares Leben führen, ja er wird den höchsten Anforderungen, welche an ein sittliches Leben gestellt werden, genügen. Erasmus ging so weit zu behaupten, daß der wahre Epikureer der wahre Christ sei. An diesem Satze ist viel Richtiges; nur darf man nicht vergessen, daß Epikur ein Ideal weltlicher Heiligkeit aufstellt, dessen Tugend und Entsagung nicht in einem künftigen Leben, sondern hier schon auf Erden in der ungetrübtesten Harmonie des Innern die schönste Belohnung findet. Epikur und die Seinen kennen auch nicht das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit, der Unzulänglichkeit menschlicher Kraft. Wie alle Philosophen des Altertums bauen sie fest auf die Stärke der menschlichen Vernunft und des menschlichen Willens. Nach Worten der Demut wird man vergebens bei ihnen suchen; wohl aber ließe sich aus Epikur wie aus den Worten der anderen Philosophen eine reiche Zusammenstellung von Aussprüchen machen, welche die Gottähnlichkeit nicht nur, sondern die Gottgleichheit des Weisen preisen.

Was die andere Seite der Epikureischen Philosophie betrifft, die Physik und die darauf basierte Weltanschauung, so ist sie Mißverständnissen weniger ausgesetzt gewesen als die Sittenlehre Epikurs. Hier haben wir eine konsequent durchgeführte mechanische Weltanschauung, in welcher alles aus natürlichen Ursachen, nichts aus Zwecken und aus der weisheitsvollen Absicht eines ersten Urhebers abgeleitet wird. Was man auch gegen diese Betrachtungsweise einwenden mag, es ist einer von den möglichen Standpunkten, zu welchen in unserer Natur die Tendenz liegt. Epikurs Materialismus hat den Vorzug naiv zu sein und sich im Tone einer inspirierten Offenbarung darzubieten. Schuldbewußtsein und das Gefühl der Impietät lasten so wenig auf Lucrez und Epikur, daß sie sich selbst vielmehr im Ernste als die wahren Frommen erscheinen. Dazu kommt in dieser Naturphilosophie eine merklich in die Höhe ziehende Kraft, in der Darstellung des Lucrez wenigstens, was umsomehr anerkannt zu werden verdient, als diese Wirkung durch keinerlei Naturmysticismus, durch keinerlei Versuche die Natur zu vergöttlichen und so unserem Empfinden sympathischer zu machen, erreicht wird. Dieser Materialismus ist durchaus ehrlich und hat viel zu viel Zutrauen zu sich selbst, um dem Spiritualismus jemals etwas entlehnen zu wollen.

Um das Weltbild des Epikur und Lucrez richtig und rein zu erfassen, muß man sich aber hüten es sich in düstern Farben auszumalen. Sie haben beide nicht das Bewußtsein eine verzweiflungsvolle Lehre vorzutragen. Im Gegenteil, Nebel und Finsternis sind durch das Licht der Philosophie verscheucht worden. Mit dem Wahne ist das Haupthindernis, welches sich dem

Glücke der Menschen bisher entgegenstellte, weggeräumt worden. Epikur hat den Menschen das Evangelium gebracht: wer ihm folgt, wird hier schon auf Erden das Paradies genießen. Leichter als andere Philosophen haben sich Epikur und Lucrez mit dem Übel und den Übeln ausgesöhnt. Auf sich selbst gestellt und mit der Freiheit ausgerüstet, welche die gereifte Vernunft gewährt, hat ihr Weiser nicht das traurige Gefühl der Vereinsamung, der Verwaistheit, des Vergessenseins inmitten der Schöpfung, wie es so oft den modernen Menschen beschleicht, nachdem ihm der tröstende Glaube seiner Kindheit abhanden gekommen ist. Ohne die Hoffnung auf Unsterblichkeit, ohne den trostvollen Gedanken einer väterlichen Fürsorge Gottes gewann Epikur aus dieser Weltanschauung und aus seiner Sittenlehre die Kraft, mit sanftester Geduld die ärgsten Schmerzen zu leiden und ruhig und zufrieden zu sterben. Wie Sokrates, ist auch er seiner Lehre getreu gewesen bis in den Tod. Er war das Ideal des antiken Weisen: ohne Bitterkeit im Leben, voll Heiterkeit im Sterben. Leidend und sterbend dachte er an die glücklichen, weihevollen Stunden seines Lebens, wo im Gespräche mit Freunden die Wahrheit ihm erschienen war: nicht aber thaten sich die Pforten des Himmels vor ihm auf, nicht winkte ihm in mystischer Ferne der Kranz des Überwinders, dessen überirdischer Glanz ihm die Nacht irdischer Kümmernis hätte erleuchten können. So lebte, so starb er; als ein solcher lebte er lange im Andenken seiner Schüler fort. Wenn irgendeines, so zeigt auch sein Beispiel, wie weit es die menschliche Vernunft aus eigener Kraft bringen kann.

I.

Analyse des Lehrgedichts.

Erstes Buch.

Das Gedicht beginnt mit einem Hymnus voll Würde und Schönheit auf die Allmacht der Venus. Sie, welche die bunte Fülle der Erscheinung schafft, sie, die leben- und freudenspendende Göttin, bei deren Herannahen alle Wesen von wonnigen Werdeschauern durchbebt werden, sie, ohne welche nichts entstehen und an das Licht des himmlischen Tages heraustreten kann, sie ruft der Dichter an, damit sie der Genius eines Werkes werde, welches das Werden erklären will (V. 1—43).

Wohl kein Leser des Lucrez ist je unempfindlich geblieben gegen die großartige Pracht dieser Eingangsverse. Sie gleichen in der That einem stolzen Portal, welches schon aus der Ferne ehrfurchtsvolle Ahnungen erweckt von den Wundern des innern Palastes. Freilich auf dieses poetische Entzücken folgte bei den denkenden Lesern meist ein ärgerliches Staunen. Epikurs Götter leben ja in seliger Unthätigkeit: weder bei der Schöpfung der Welt haben sie eine Rolle gespielt, noch bekümmern sie sich um die Regierung der Welt. Von diesem Aberglauben, als seien von Seiten der Götter irgendwelche Einwirkungen zu fürchten oder zu hoffen, rühmte sich Epikur ja die Menschen befreit zu haben, und mit größerer Leidenschaft als vermutlich Epikur selbst hat Lucrez diesen Wahn bekämpft, welchem er eine so verhängnisvolle Kraft zuschrieb unser Glück zu trüben und uns den Frieden der Seele zu rauben. Wie ist es mit dem Fanatismus seines Unglaubens zu vereinigen, daß er hier im Eingange seines götterfeindlichen Gedichtes die lebenentfesselnde Kraft der Venus preist und fromm wie ein gläubiger Dichter sein Werk unter den Schutz dieser allmächtigen Göttin stellt? Schon ein alter Leser schrieb hier, um auf diesen Widerspruch aufmerksam zu machen, jene Verse des zweiten Buchs (646—651) an den Rand,[1]) wo es heißt, in tiefem Frieden lebten die Götter, ohne allen Zusammenhang mit den menschlichen Dingen, ohne Wohlwollen für uns, aber auch ohne Zorn.

Mehr als harmlos ist die Erklärung des Porphyrio, Anfang und Schluß aller Bücher genössen eben besondere Freiheiten. Für einen bloßen poetischen

---

[1]) Omnis enim per se divum natura necessest
immortali aevo summa cum pace fruatur
semota ab nostris rebus seiunctaque longe.
Nam privata dolore omni, privata periclis,
ipsa suis pollens opibus nihil indiga nostri
nec bene promeritis capitur nec tangitur ira.

Schmuck wird kein Leser, der des Lucrez würdig ist, diesen weihevollen Eingang halten wollen. Ein Schmuck nun vollends, welcher nicht bloß gleichgültig wäre, sondern mit dem nachfolgenden Hauptgedanken in entschiedenem Widerspruch stände, scheint bei einem Dichter von einem so gedankenhaften Ernste nicht möglich. Bernays teilt den Eingang in eine philosophische und eine poetische Hälfte. Was die erstere betrifft, so verweist er auf andere Stellen, an welchen Lucrez gleichfalls den Namen dieser Göttin als Bezeichnung für die Schöpfungskraft der Natur gebraucht (I, 228; IV, 1052 u. f.). In dem Nachfolgenden erblickt er dann auch eine Accommodation an volkstümliche Vorstellungen und Legenden, wie sie sich der Dichter wohl in dem poetischen Eingange seines Werkes seiner philosophischen Überzeugung zum Trotz erlauben dürfe.[1]) Auch diese Erklärung läßt die eigentliche Schwierigkeit unerklärt. Daß der Philosoph die Göttin der Liebe symbolisch als die personifizierte Schöpfungskraft fassen durfte, ist klar. Auch ist es begreiflich, daß er bei der Ausführung dieses Gedankens seine dichterische Phantasie frei mit der Volkslegende schalten ließ. Venus soll den liebestrunkenen Mars fesseln, damit er seines schrecklichen Werkes vergesse. Denn nur, wenn Rom Frieden genießt, kann er, der Dichter, seinem Werke leben, kann der erlauchte Memmius, dem er es weiht, seinem Worte ein offenes Ohr leihen. Selbst das kann man einräumen, daß es für Lucrez von leise bestimmendem Einfluß gewesen ist, daß Venus gewissermaßen die Familiengöttin der Memmier war.[2]) Gleichwohl genügt das alles nicht, um diesen Eingang zu verstehen und zu würdigen. Wer fühlt es der stolzen und lebenglühenden Sprache nicht an, daß wir hier nicht ein Parergon vor uns haben, sondern ein Stück Poesie, in welchem etwas von dem treibenden Hauptgedanken des Lucrez lebt? Das Werden der Dinge will dieses Gedicht erklären, ein andachtsvolles Staunen befällt ihn, den Ungläubigen, beim Anblick der rastlos sich neu gebährenden Natur. Dieses Gefühl rang in ihm nach einem Ausdruck, und er stellte sein Gedicht unter den Schutz der Göttin des Werdens.

Selbst der berühmte Verfasser der Geschichte des Materialismus[3]) scheint mir die tiefsinnige Bedeutsamkeit dieses Eingangs nicht ausgeschöpft zu haben. „Lucrez," sagt er, „ruft die Götter an und bekämpft die Religion, ohne daß in dieser Beziehung auch nur ein Schatten von Zweifel oder Widerspruch in seinem Systeme zu entdecken wäre." Aber ist Venus denn hier nur eine dem Menschentreiben entrückte Gottheit, im Sinne Epikurs, die unthätig nur dem Gedanken an das eigene Glück und die eigene Vollkommenheit lebt? Ein Widerspruch ist hier also allerdings vorhanden; allein die strahlende Schönheit, die Gedanken- und Anschauungspracht dieser Eingangsverse, die offenbar

---

[1]) Bernays, Gesammelte Abhandlungen, II, S. 1: Isto philosophico decreto impediri se poeta non patitur, quominus ubi poetice loquendum sit, linguae poeticae i. e. mythologicae obsequatur, sicut etiam in sexto libro ex communi poetarum consuetudine *callidam Musam Calliopen* invocat v. 93.

[2]) Mommsen, Geschichte des römischen Münzwesens, S. 599 u. Bernays a. a. O., S. 4: „Veneris imago a Cupidine coronatae in Memmiorum nummis conspicitur ut insigne eius familiae."

[3]) Lange, Geschichte des Materialismus, zweite Aufl., I, S. 102. — Auch Lange rühmt die klare Gedankentiefe, die unverkennbare Andacht und Innigkeit dieses Eingangs.

mit der vollen Kraft der Begeisterung geschrieben sind, gestattet es nicht, sich durch die Hinweisung auf den üblichen Poetenbrauch für befriedigt zu erklären.

Am eingehendsten und glücklichsten hat Constant Martha dieses Gebet an die Venus behandelt.[1]) Er nennt es den schönsten Hymnus, der jemals dem Munde eines Heiden entflossen ist. Lucrez sei damit seiner Lehre nicht untreu geworden: Venus stelle hier das große Gesetz der Zeugung vor, sei die lebenpflanzende und lebenerhaltende Fruchtbarkeit der Natur. Hinter dem Schleier der Allegorie sei hier ein Hauptdogma der Epikureischen Philosophie verborgen. Freilich diese Venus werde dem Dichter im Fortgange seines Gebetes zu jener andern Venus, der verehrten Stammmutter des römischen Volkes, der Geliebten des Mars. So entstände jene Zweideutigkeit, wie sie dem Zwitterwesen der Allegorie stets eigentümlich gewesen sei.[2])

Ohne Zweifel geht Martha aber zu weit in der Rechtfertigung des Lucrez. In Wahrheit möchte die Entscheidung dahin zu treffen sein, daß wir in diesem Eingangshymnus weder ein bloßes poetisches Effektstück erblicken dürfen, noch auch eine Allegorie, welche treu den Geist der Epikureischen Kosmogonie wiederholt. Diese erhabenen und dabei so empfindungsvollen Worte, in welchen hier das allmächtige Walten der Liebesgöttin, der großen Mutter des Werdens, gefeiert wird, stimmen nicht zu der kalten Welt der Atome, welche nach zahllosen unmöglichen Vereinigungen erst, zufällig nur, das Schöne, Gesetzmäßige und Lebensfähige hervorbringen. Aber das ewige, aus tausend Quellen sich unablässig erneuernde Schauspiel des Werdens zwingt jeden zur philosophischen oder dichterischen Intuition Fähigen mit unwiderstehlicher Kraft zur Andacht. Doch darin ist Lucrez Epikureer, daß er beim Anblick des Alls, überwältigt von mystisch-poetischer Empfindung nicht Zeus, den „uralten ewigen Vater" anruft, die personifizierte Vernunft, Weisheit und Vorsehung, nicht ihm „den letzten Saum seines Kleides küßt, kindliche Schauer treu in der Brust", sondern zur Venus betet, die lächelnd und siegesgewiß Wesen aller Art in unendlicher Kette an das Licht des Tages hervorlockt. —

Daß hinter dem Eingangsgebete einige Verse ausgefallen sind, darüber sind die Herausgeber einig. V. 50—61 enthalten sodann eine Anrede an Memmius, welchem das Gedicht gewidmet ist. Mit scharfer Aufmerksamkeit möge dieser den Erklärungen des Werdens folgen.

Vor allem gilt es, die Philosophie als Befreierin von den Schrecken des Aberglaubens zu erkennen. Ein Grieche war es, Epikur, der zuerst kühn mit dem Ungeheuer des Wahnes zu ringen und an den verschlossenen Pforten der Natur zu rütteln wagte. Siegreich drang sein Geist

---

[1]) C. Martha, Le poëme de Lucrèce (Paris 1873, 2ème édit.), S. 61—68.

[2]) A. a. O. S. 67: Cette peinture à deux faces rappelle ces tableaux populaires qui, par un arrangement ingénieux de perspective, présentent des figures différentes selon la place qu'occupe le spectateur. D'ici vous voyez la Vénus de la fable, la mère des Romains, l'amante de Mars; de là vous contemplez la mère de tous les êtres, la puissance créatrice qui répare sans cesse la destruction et qui tient toute la nature sous le charme de ses lois. — L'épicurien Lucrèce célèbre Vénus, comme le stoïcien Cléanthe célébrait Jupiter dans un hymne moins brillant de poésie, mais non moins sublime, où, sous le nom du maître de l'Olympe, il rendait hommage à la Raison souveraine et à la Providence divine.

durch die Weiten des Alls, das Wesen und die festen Gesetze der Dinge erkennend. Dank ihm liegt jetzt der Aberglaube niedergeworfen: ein Sieg, der den Menschen zur Seligkeit[1]) der Götter erhebt (V. 62—79).

Es fürchte nicht, wer sich von der Götterfurcht lossagt, damit den Weg des Frevels, den Weg einer ruchlosen Weisheit zu betreten. Nein, jene Wahnvorstellungen von zürnenden Göttern sind es vielmehr, welche so oft zu schändlichen und unnatürlichen Thaten geraten haben. Diesem Wahne fiel Iphigenie zum Opfer, die Erstgeborene eines mächtigen Königs. Der Flotte eine glückliche Ausfahrt von den zürnenden Göttern zu erwirken, opfert man sie, das Mitleid und die Menschlichkeit niederkämpfend, schändlich am Altare:

Tantum religio potuit suadere malorum (V. 80—101).

Man spotte der Drohungen der Priester und schüttele ab die unsinnige Furcht vor ewigen Strafen nach dem Tode! Man höre auf wachend zu träumen! Diese Gebilde einer fiebernden Phantasie (somnia) sind es, welche das Leben beunruhigen. Vor allem muß man sich Gewißheit verschaffen über die Natur der Seele, ob sie mit uns geboren wird und stirbt und in den finstern Orcus hinabsteigt, oder, wie Pythagoras lehrte, aus einem zerfallenen Leibe in einen andern, neu entstandenen, hinüberwandert. Selbst ein Ennius schwankte zwischen so verschiedenen Meinungen mit prinziploser Unklarheit hin und her. Gilt es auch als das eigentliche Problem der Naturphilosophie, die Vorgänge am Himmel und auf der Erde zu erklären, so ist es doch (für das Glück der Menschen)[2]) von einer alles andere überragenden Wichtigkeit, sich klare Vorstellungen über die Seele und den Geist zu verschaffen[3]) und zu begreifen, daß die Erscheinungen Verstorbener, welche sich dem Fieberkranken und Träumenden darbieten, nichts für das Fortleben der Seele nach dem Tode beweisen[4]) (V. 102—135).

Kühn ist das Unterfangen die tiefsinnigen Gedanken griechischer Philosophie in einer armen und für die Philosophie noch nicht geübten Sprache darzustellen; doch die Hoffnung, daß sein Werk dem Freunde Genuß bereiten wird, läßt ihn vor keiner Mühe zurückscheuen (V. 136—145).

An die Spitze seines Werkes stellt er mit Nachdruck diesen Gedanken, daß keine Göttermacht aus nichts etwas schaffen könne. Von allem, was ist und geschieht, läßt sich eine natürliche Ursache nachweisen. Das Übernatürliche gilt es aus der Erklärung der Erscheinungen zu eliminieren. Dann werden die finstern Schrecken weichen (V. 146—158).

Könnte etwas aus dem Nichts entstehen, so könnte alles aus allem entstehen, und keine noch so launenhafte Willkür des Werdens wäre undenkbar. Statt dessen sehen wir jedem Orte die ihm zukommenden Ge-

---

[1]) V. 79: Nos exaequat victoria caelo kann hier nicht bedeuten, Epikurs Weisheit habe den Menschen zur Würde der Götter erhoben. Als Gegensatz zur angstgequälten Menschheit ist vielmehr im Sinne Epikurs die heitere Seligkeit der Götter zu denken.

[2]) Ich fürchte nicht mit diesem Zusatz einen fremden Gedanken unterzuschieben. Die Philosophie ist ja dem Epikur eine ἐνέργεια λόγοις καὶ διαλογισμοῖς εὐδαίμονα βίον περιποιοῦσα.

[3]) Diesem Problem ist das ganze dritte Buch gewidmet.

[4]) Diesem Versprechen kommt Lucrez im vierten Buche nach, V. 754—764.

schöpfe gesellt, sehen jeden Baum mit stets wiederkehrender Regelmäßigkeit dieselben Früchte tragen. Ebenso unverbrüchlich erfüllt sich das Gesetz der Zeiten: der Frühling bringt Rosen, der Sommer Getreide, Wein der Herbst; nirgends ein plötzliches Hervorbrechen zur Unzeit. Auch reift alles langsam, das Gesetz seiner Gattung erfüllend, während doch einem urplötzlichen Aufschießen zu einer riesigen Größe nichts entgegenstände, wenn bedingungslos etwas aus dem Nichts entstehen könnte. Ja, ohne Förderung von außen kann selbst die innere Triebkaft des Samens keine Entwicklung zustande bringen: die Pflanze braucht Regen, Nahrung das Geschöpf. Diese gedeihlichen Einwirkungen zwingen in Dingen von verschiedenem Aussehen gleichartige Urkörperchen anzunehmen. Nur aus der natürlichen Bedingtheit alles Werdens erklärt es sich auch, daß nirgends ein Wesen das ihm zukommende Maß der Entwicklung, weder im Raume, noch in der Zeit unnatürlich überschreitet. Das Nichts wäre auch unberechenbar: weil alles notwendig aus dem schon Vorhandenen hervorgeht, kann auch der Mensch fördernd auf fremde Entwicklungen einwirken (V. 159—214).

Und wie aus dem Nichts nichts entsteht, so kann auch nichts in das Nichts zurückkehren. Es giebt keinen absoluten Untergang: das Hinschwindende löst die Natur wieder in die Atome auf. Deshalb sehen wir auch nichts plötzlich dem Auge entrückt werden, sondern überall unterliegt das Gefüge der Atome allmählich wirkenden Ursachen. Müßte nicht überdies aller Schöpfungsstoff in der unendlichen, vorausliegenden Zeit längst aufgezehrt sein, wenn irgend etwas jemals völlig vernichtet werden könnte? Das bloße Dasein der Welt also ist schon ein ausreichender Beweis für die Ewigkeit des Stoffes. Gäbe es einen absoluten Untergang, so müßte ferner die geringste Gelegenheitsursache, die leichteste Berührung, gleichmäßig allen Körpern diesen Untergang bereiten können. Statt dessen sehen wir das mehr oder weniger feste Gefüge der Teile nur dem Einwirken einer stärkeren Kraft unterliegen. Statt von Vernichtung soll man also von Auflösung und Umwandlung reden. Was hinschwindet, wird aber Veranlassung zu neuen Schöpfungen. Ja, der Tod ist der Genius des Werdens: nur aus Ruinen blüht neues Leben:

> Haud igitur penitus pereunt quae cumque videntur;
> quando alid ex alio reficit natura, nec ullam
> rem gigni patitur, nisi morte adiuta aliena (V. 215—264).

Man wird vielleicht einwenden, daß jene absolut einfachen Körperchen (primordia), in welche sich alles auflöse und aus welchen sich alles aufbaue, nirgends dem Auge sichtbar werden. Darauf ist dieses zu antworten, daß nur von Körpern Wirkungen ausgehen können. Wenn der Sturm auf dem Meere rast, zerrissene Wolken mit wütender Eile vor sich hertreibt oder die Bergeshöhen mit niedergeschmetterten Baumleichen bedeckt, kann man ihn da hinwegleugnen, bloß weil man ihn nicht selbst sieht? Unterscheidet er sich in seinen Wirkungen und seiner Wirkungsart (factis et moribus V. 296) von dem Bergstrom, wenn dieser, durch Regengüsse genährt, plötzlich Trümmer mit sich reißend und feste Brücken zersprengend herabstürzt? Der Sturm ist ein Körper wie er, aber ein unsichtbarer Körper. Und sind nicht auch die Gerüche unsichtbar? Sieht man auch die Hitze, die Kälte, den

Ton? Sie alle aber wirken auf die Sinne und müssen deshalb auch selbst für körperlich gelten:

Tangere enim et tangi, nisi corpus, nulla potest res.

Ja, täglich sehen wir Körper körperliche Veränderungen erleiden, obgleich die unendlich kleinen Teile dieser Vorgänge sich selbst dem schärfsten Blicke entziehen. Wer sieht die Teilchen der Feuchtigkeit, welche allmählich am Meeresstrande in die Kleider dringen? Wer sieht dieselben Teilchen schwinden, wenn man die Kleider den Strahlen der Sonne aussetzt? Alles Wachsen und Hinschwinden vollzieht sich in einem allmählichen, sinnlich nicht wahrnehmbaren Prozesse und beruht doch auf dem Zuströmen oder Abfließen von Körperteilchen. Allmählich und unmerklich nutzt sich der Ring am Finger, die Pflugschar im Acker, das Straßenpflaster unter den Tritten der darüber Hinschreitenden ab, allmählich und unmerklich höhlt der Tropfen den Stein und das Meer die Felsen aus. Alle diese Erscheinungen können nur als körperliche Vermehrungen oder Verminderungen erklärt werden. Ja, dieses ist die eigentümliche Wirkungsart der Natur, ihre Resultate durch unendlich langsame und deshalb unsichtbare Umwandlungsprozesse zu erzielen:

Corporibus caecis igitur natura gerit res.

Überall aber, wo an Körpern eine Veränderung vor sich gegangen ist, sind Körperteilchen herangetreten oder haben sich Körperteilchen losgelöst (V. 265—328).

Das All ist jedoch nicht mit Körpern d. h. mit Materie ausgefüllt. Es giebt auch einen leeren Raum (inane, κενόν). Ohne den leeren Raum wäre keine Bewegung möglich. Wie es in der Natur der Körper liegt, Widerstand zu leisten, so liegt es in der Natur des leeren Raums, nachzugeben. Ohne das Leere würde die angehäufte Materie in absoluter Ruhe beharren. Zunächst redet Lucrez von dem Leeren, welches den Körpern selbst innewohnt. Kein Körper ist von absoluter Festigkeit und Undurchdringlichkeit. Das Wasser sickert durch die Felsen, die Speise zerteilt sich durch den Körper der Pflanzen und Tiere, der Schall dringt durch die Mauern, die Kälte durchschüttelt unser Gebein. Weshalb ferner wiegt ein Knäuel Wolle leichter als ein Stück Blei von derselben Größe? Nur aus der größeren oder geringeren Ausdehnung des leeren Raums in den Körpern läßt sich die Verschiedenheit des spezifischen Gewichts erklären (V. 329—369.)

Vergebens erwidern die Gegner des leeren Raums, im vollen Meere bewegten sich doch die Fische, indem das vor ihnen entweichende Wasser sich hinter ihnen wieder zusammenschlösse. Wohin soll aber das Wasser entweichen, wenn kein Raum vorhanden ist, es aufzunehmen? Auch hier also ist der Anfang der Bewegung auf den leeren Raum zurückzuführen. Und entsteht nicht, für einen kurzen Augenblick wenigstens, ein leerer Raum, wenn zwei Körper aneinander prallen? Wer da meint, daß das Auseinanderfliegen der Körper aus der Verdichtung der Luftmasse zwischen ihnen vielmehr erklärt werden müsse, gerät mit sich selbst in Widerspruch. Oder ist Verdichtung anders möglich als unter der Voraussetzung leerer Räume? (V. 370—397).

Wer Spürkraft besitzt, wird diesen wenigen Spuren nachgehend alles

übrige selbst finden. Sollte Memmius aber dennoch zögern dieser Lehre Epikurs zuzustimmen, so verspricht Lucrez mit einer unerschöpflichen Fülle anderer Beweisgründe seine Zweifel bestürmen zu wollen (V. 398—417).

Nach dieser Zwischenbemerkung kehrt der Dichter auf den eben verlassenen Weg zurück. Die Natur enthält nur Körper und den leeren Raum. Weder die ausgedehnteste Erfahrung, noch das angestrengteste Nachdenken führen auf die Spur einer dritten Substanz. Was dem Tastsinne, wenn auch noch so leise, wahrnehmbar ist, ist ein Körper; was hingegen durch Berührung nicht wahrgenommen werden kann und dem Durchgange von Körpern keinerlei Widerstand entgegensetzt, ist ein Teil des Leeren. Nur Körpern ferner kann das Handeln und das Leiden zukommen. Das Leere aber gewährt den Raum für alle körperlichen Vorgänge (V. 418—448).

Alles andere[1]) ist entweder zu den Eigenschaften[2]) der Körper oder zu den Vorgängen an den Körpern zu rechnen. Als eine mit dem Körper verbundene Eigenschaft muß gelten, was man davon nicht trennen kann, ohne ihn zu vernichten. In dieser Weise ist das Gewicht mit dem Felsstück, die Wärme mit dem Feuer, der flüssige Zustand mit dem Wasser verbunden. Als Zustände der Körper hingegen oder als Vorgänge an den Körpern (eventa) muß alles bezeichnet werden, was kommen und gehen kann, ohne daß der Körper als solcher Verlust erleidet. Diese Vorgänge sind an sich nichts, sondern treten erst an den Körpern in die Erscheinung. Ihre Existenz ist also eine relative. Als Beispiele solcher eventa führt Lucrez an: die Freiheit, den Krieg, die Eintracht, die Armut, den Reichtum. Wir nennen das Abstrakta. Die eigentümliche Schwierigkeit dieser Stelle beruht darauf, daß Lucrez, treu dem rein sensualistischen Geiste seiner Philosophie, nichts nur in der Auffassung des Geistes Bestehendes anerkennt, sondern auch alles Abstrakte als etwas Körperliches oder den Körpern Anhaftendes bezeichnet. Bernays (a. a. O. S. 48) nennt den Körper und das Leere die beiden Substanzen Epikurs und diese eventa (συμπτώματα) Accidenzen. Diese Bezeichnungen scheinen mir nicht geeignet die Sache aufzuhellen. Die alleinige Substanz Epikurs ist vielmehr der Körper, und jenes Leere ist die Negation oder das kontradiktorische Gegenteil der Substanz (V. 449—458).

Auch die Zeit ist nichts an sich und wird erst wahrnehmbar durch das Medium der Dinge. Genauer geht Lucrez hier nicht auf die Lehre Epikurs ein. Wir erfahren aus Sextus Emp. und aus Diogenes Laertius,

---

[1]) Zu Vers 449 bemerkt Munro (I, 377): If *quae cumque cluent* = sunt, after the common usage of Lucr., then *alia* is understood, all except body and void; but perhaps it here means „are said to be", *cluent (esse)*, by which he would chiefly refer to the stoics, who so greatly extended the notion of body and void.

[2]) Bernays (Gesammelte Abhandlungen II, S. 48) macht darauf aufmerksam, daß diese wesentlichen Eigenschaften, welche Epikur selbst συμβεβηκότα oder ἀΐδια παρακολουθοῦντα nannte, von den späteren Epikureern ἀχώριστα συμβεβηκότα genannt wurden, und daß daher augenscheinlich die Bezeichnung des Lucrez stammt (coniuncta). Was Epikur als Vorgang an den Körper bezeichnet (eventa), wurde von den Epikureern συμπτώματα genannt, in welchem Worte bekanntlich der Begriff des Zufälligen und von außen Hertretenden liegt.

daß diesem die Zeit die Relation der Relationen, oder, wenn man lieber will, die Accidenz der Accidenzen war (σύμπτωμα συμπτωμάτων), weil sie erst wahrnehmbar wird durch die Vorgänge an den Körpern. Die Unklarheit dieser ganzen Stelle ist groß, und ich kann nicht einräumen, daß Munro und Bernays das richtige Wort gefunden haben, um Licht darüber zu breiten. Der Raub der Helena und die Vorgänge des trojanischen Krieges sind nicht, sagt Lucrez; unwiederbringlich sind sie entschwunden. Die Thatsachen der Vergangenheit seien nur Accidenzen (eventa) der damaligen Körper, des damaligen Raumes. — Um diese sonderbar erquälte Subtilität zu verstehen, muß man erwägen, daß der konsequent durchgeführte Sensualismus nur das Gegenwärtige und Faßbare als seiend anerkennen kann, und daß er andrerseits ein begreifliches Widerstreben hat, ein Gedachtes ohne alle Spur von Körperlichkeit und ohne allen materiellen Zusammenhang mit dem Körperlichen anzunehmen. Das System verlangt aber, daß eine Entscheidung getroffen werde und gestattet keine klaffenden Lücken. In dieser Verlegenheit bot sich, wie so oft in der Philosophie, zur rechten Zeit ein Wort dar: das Vergangene ist keine Realität, sondern nur eine Accidenz der Realität (V. 460—482).

Epikur unterscheidet zwei Arten von Körpern: zusammengesetzte und einfache (ἁπλᾶ σώματα, στοιχεῖα, ἀρχαί, principia, semina rerum, primordia rerum). Der zusammengesetzte Körper ist, um die Sache in Kants Sprache auszudrücken, der empirische Körper, der Körper der Erfahrung d. h. der für gewöhnlich so genannte Körper. Der einfache Körper, das Atom, ist der Körper κατ' ἐξοχήν; er ist in der Erfahrung nicht gegeben, also transcendent. An dieser Stelle angelangt also wird auch der Positivismus und Sensualismus Epikurs zur Metaphysik. Die Sichtbarkeit allerdings war dem Epikur, wie wir oben gesehen haben, nicht das Kriterium der Körperlichkeit (es giebt auch caeca corpora), wohl aber die Berührbarkeit. So weit aber die Welt der Erfahrung dem Tastsinne zugänglich ist, nirgends begegnet dieser den einfachen Urkörperchen; überall findet er nur zusammengesetzte Körper, in welchen, ununterscheidbar für die Sinne, das Körperliche mit dem Leeren gemischt ist. Jene Atome werden also von Epikur durch Schlußfolgerung gewonnen. Bot die Erfahrung ihm auch nicht direkt diese einfachen Körperchen dar, so zwang ihn doch die Vernunft, oder sagen wir die Logik, dergleichen anzunehmen. Damit war er sich allerdings untreu geworden, und noch heute setzt der sich so erfahrungsmäßig gebarende Materialismus, an dieser Stelle angelangt, mit einem Saltomortale in die Metaphysik über, trotzdem er selbst in seiner logischen Naivetät zu glauben scheint, er könne alles, worauf er fußt und was er erschließt, den Sinnen zur Kontrolle darbieten.

Jene Urkörperchen sind absolut fest und unzerstörbar. Dem in der Erfahrung befangenen Sinne scheint dies unmöglich, weil wir überall nur Durchdringliches und Zerstörbares sehen; aber die vera ratio naturaque rerum (V. 498) zwingt zur Annahme solcher durchaus festen Körperchen. Diese Körper im eigentlichen Sinne, welche streng genommen allein diesen Namen verdienen, durchdringen sich aber nicht mit dem Leeren, sondern bestehen neben diesem und umschließen es. Wo das Leere ist, ist der Urkörper nicht;

wo dieser ist, ist das Leere nicht. Jene Konglomerate von Körpern und Leerem, welche man gewöhnlich Körper nennt, sind vergänglich; jene absolut festen Urkörper aber trotzen allen feindlichen Einflüssen und sind ewig. Wie die Erfahrung aber das durchaus Volle, d. h. die unteilbaren Atome nirgends bietet, so zeigt sie auch nirgends das durchaus Leere[1]) (V. 526). Unzerstörbar aber sind jene Urkörper, eben weil sie nicht weiter geteilt werden können und also undurchdringlich sind. Ihre Einfachheit also schützt sie vor der Zerstörung. Wäre dem nicht so, so wäre längst in der unendlichen Vergangenheit alle Materie aufgezehrt worden, und das All von heute müßte dann als eine Schöpfung aus dem Nichts gelten (V. 483—550).

Daraus allein schon, daß überhaupt etwas zu einer gedeihlichen Entwicklung gelangt, darf man auf die Unteilbarkeit jener Urkörper schließen. Das Aufbauen kostet überall mehr Zeit als das Zerstören. Wären von je her diese Körper ins Unendliche weiter geteilt und gespalten worden, so müßten sie doch längst bei einem solchen Grade der Kleinheit angelangt sein, daß in absehbarer Zeit daraus nichts mehr entstehen könnte. Lucrez und Epikur räumen damit ein, daß die Atome trotz ihrer unendlichen Kleinheit sich allenfalls noch weiter zu einer unendlichsten Kleinheit zerteilen ließen. Aus dem Dasein gereifter Erscheinungen schließen sie aber, daß eine so weitgehende Teilung nicht stattgefunden hat (V. 551—564).

Die Weichheit vieler Körper, der Luft, des Wassers u. s. w., kann nicht als Beweis gelten gegen die Festigkeit der Atome: aus der Beimischung des Leeren erklärt sich jene Weichheit. Umgekehrt läßt sich das Dasein fester Körper, z. B. der Steine, des Eisens, nur unter der Voraussetzung fester und undurchdringlicher Urkörper begreifen. Auch an dieser Stelle zeigt der Materialismus, wie unmöglich es ihm ist, sein unsinnliches, metaphysisches Prinzip von den Bedingungen der Sinnlichkeit loszulösen. Oder sagt Epikur etwas anderes, als daß jene unendlich kleinen Urkörper ihre Festigkeit dem Grade von Größe verdanken, den sie doch immer noch haben? (V. 565—576).

Ja, die Atome sind unteilbar. Wie hätten sonst auch nur einige von ihnen, wiederholt Lucrez, sich durch alle Gefahren und Zusammenstöße während der verflossenen unendlichen Zeit erhalten können! Ohne die Unveränderlichkeit der letzten Elemente kann man sich außerdem nicht die ewig gleich bleibende Gesetzmäßigkeit aller Bildungen erklären. Alle Geschöpfe sehen wir im Äußern wie im Innern das Wesen ihrer Gattung ausnahmslos erfüllen. Wären die Urstoffe veränderlich, d. h. ins Unendliche teilbar (nur diese Art der Veränderlichkeit zieht Lucrez in Erwägung), so würde das All nicht den Charakter der Regelmäßigkeit, sondern die deutlich ausgeprägten Züge der schwankenden Laune und Willkür tragen (V. 577—598).

Nach der Analogie der sinnlich wahrnehmbaren Dinge muß man auch

---

[1]) Die Stoiker lehrten, wie Epikur, daß es innerhalb des Weltganzen kein absolut Leeres gäbe. Aber jenseits des Weltenraums, sagen sie, dehne sich das Leere ins Unendliche aus. Vgl. Zeller, Philosophie der Griechen IIIa. S. 167. So hat oft ein Wort dem nach Erkenntnis des Unfaßbaren ringenden Geiste als Narkose dienen müssen, um die Gedankenqualen, welche jene Antinomieen bereiten, niederzuschlagen.

in den Atomen kleinste Teile[1]) annehmen, welche gewissermaßen die Atome der Atome sind, sich aber dadurch von den Atomen selbst unterscheiden, daß sie wegen ihrer unendlichen Kleinheit vom Beginne an immer nur zu Atomen zusammengeballt existiert haben.[2]) Auch die Atome selbst sind in ihrer Vereinzelung den Sinnen nicht wahrnehmbar. Gleichwohl zwingt uns ein folgerichtiges Denken, solche der Zerstörung unzugänglichen Elemente der Dinge anzunehmen. Weshalb löst aber Epikur auch diese Elemente noch in kleinste Teile auf, welche den Sinnen durch einen noch um vieles weiteren Zwischenraum entrückt sein sollen als die Atome? Offenbar weil er fühlte, daß sich die Vernunft gegen den Begriff eines Kleinsten, nicht weiter Teilbaren sträubt. Doch das entgegengesetzte Bedürfnis, irgendwo, an einem in Schwindel erregender Ferne zurückliegenden Punkte stille zu stehen, ist ein ebenso gebieterisches. So dekretiert denn Epikur noch kleinste Teilchen der Atome, bei denen er dann aber stehen bleibt. Und weshalb dürfen nicht auch diese weiter ins Unendliche geteilt werden? Weil, sagt Lucrez, sonst aller Unterschied zwischen dem Großen und Kleinen aufgehoben wird. Wenn alles aus unendlich viel kleinsten Teilen besteht, ist alles gleich groß, weil das Unendliche dem Unendlichen gleich ist. Das Trügerische dieses Schlusses hat Newton bündig widerlegt.[3]) Die Teile der Atome sind freilich nur Scheinteile, weil sie nur zu Atomen vereinigt denkbar sind (V. 603). Einerseits ist nur unter der Voraussetzung absolut fester Urkörper, wie die Atome sind, ein Schaffen der Natur möglich; andrerseits wird die fruchtbare Mannigfaltigkeit der Natur nur verständlich, wenn man als Elemente der Schöpfung kleinste Körper annimmt, wie eben diese Atome. Auch für diese muß man freilich Teile annehmen, weil die Atome doch Ausdehnung haben; aber ihre Teilbarkeit muß geleugnet werden, weil in dem Atome nichts von dem Leeren ist[4]) (V. 599—634).

---

[1]) The atoms of Epicurus though extremely small were finite and had parts. Munro, I, S. 386. Die Unteilbarkeit des Atoms beruht also nicht auf seiner Teillosigkeit, sondern auf seiner absoluten Festigkeit. Es ist ihm ja von dem Leeren nichts beigemischt. Εἴρηται δὲ ἄτομος, οὐχ ὅτι ἐστὶν ἐλαχίστη ἀλλ' ὅτι οὐ δύναται τμηθῆναι, ἀπαθὴς οὖσα καὶ ἀμέτοχος κενοῦ (Stob. ecl. I, 10,14). Ähnlich an der andern Stelle Aristoteles (phys. p. 216a): Ἀμερῆ μὲν οὐχ ἡγεῖται, ἄτομα δὲ αὐτὰ διὰ τὴν ἀπάθειαν εἶναί φησιν.

[2]) V. 606: Agmine condenso naturam corporis explent kann nur auf die Körper der Atome bezogen werden.

[3]) I conceive, sagt Newton, the parallogisme lies in the position that all infinites are equal. The generality of mankind consider infinites no other ways then indefinitely; and in this sense they say all infinites are equal; though they would speak more truly if they should say they are neither equal nor inequal, nor have any certain difference or proportion one to another. In this sense therefore no conclusions can be drawn from them about the equality proportions or differences of things, and they have attempt to do it usually fall into parallogisms. So when men argue against the infinite divisibility of magnitude by saying that if an inch may be divided into an infinite number of parts, the sum of those parts will be an inch; and if a foot may be divided into an infinite number of parts, the sum of those parts must be a foot; and therefore since all infinites are equal, those sums must be equal, that is an inch equal to a foot; the falsness of the conclusion shews an error in the premisses; and the error lies in the position that all infinites are equal. Vergl. Munro I, 389.

[4]) In deutlicheren Worten als an dieser sehr dunkeln Stelle redet von diesen kleinsten Teile der corpora prima, welche doch die Atome sind, Lucrez selbst im zweiten Buche V. 485:

Fac enim minimis e partibus esse
Corpora prima tribus, vel paulo pluribus auge.

Nachdem so die Grundlinien gezogen sind, wendet sich Lucrez, in der Erörterung der eigenen Lehre eine Weile stillstehend, zunächst gegen die kosmogonischen Erklärungen anderer Philosophen. Mit besonderer Leidenschaft greift er Heraklit, den Dunkeln, an, nach welchem alles aus dem Feuer entstanden ist und alles zum Feuer zurückkehrt (ἐκ πυρὸς τὰ πάντα συνεστάναι καὶ εἰς τοῦτο ἀναλύεσθαι). Schon darin stand Heraklit im prinzipiellen Gegensatze zu Epikur, daß er ein Verächter der sinnlichen Wahrnehmung war. Augen und Ohren erklärt er als schlechte Zeugen, wenn die Seele unverständig ist.[1]) Auch Epikur und Lucrez freilich suchen nach dem Ewigsteten in dem Flusse der Erscheinungen, aber im Gegensatze zu Heraklit sind ihnen die Sinne die wahren Pforten der Erkenntnis (unde omnia credita pendent, V. 694). Die Sinne täuschen nicht, lehrt Epikur; wohl aber täuscht uns unser Urteil, und mit der Vernunfterkenntnis erst beginnt das Irren. Diesem konsequenten Sensualismus erschien der mystische Idealismus des Heraklit wie eine Art Wahnsinn (perdelirum esse videtur, V. 692). Ohne alle Berechtigung ließ Heraklit — so kann man ihn vom Standpunkte seiner eigenen idealistischen Erkenntnistheorie widerlegen — von den zahlreichen Wahrnehmungen nur die des Warmen als reell gelten und mißtraut allen übrigen Zeugnissen der Sinne (V. 696 u. 697). Zugleich mit dem Heraklit trifft Lucrez' Zorn die Stoiker, welche gleichfalls ein Urfeuer annahmen, aus welchem sich durch Zwischenstufen alles übrige gebildet hätte. Wie kann man, ruft er aus, aus der Verdichtung und Verdünnung jenes feurigen Urelementes die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungen herleiten wollen? Ein intensiveres oder matteres Feuer würde die einzige Folge sein. Von Verdichtung und Verdünnung dürfe überhaupt nur reden, wer ein Leeres annehme. Wer ohne die Hypothese des Leeren dieses Feuer matter werden läßt, dichtet dem Urelemente, welches doch von unverwüstlicher Stetigkeit sein muß, den Tod an. Wie viel besser wird alles erklärt durch die Annahme unveränderlicher Atome, welche nicht durch innere Umwandlungen, wie jenes Feuer Heraklits, sondern durch einfaches Gehen und Kommen und durch Veränderungen ihrer Lage die ganze Mannigfaltigkeit der Erscheinungswelt zustande bringen! Merkwürdig ist dabei, daß der sensualistische Epikur ein geistigeres Urprinzip hinstellt als der idealistische Heraklit. Heraklits Feuer nämlich ist sinnlich wahrnehmbar, Lucrez aber versichert wieder und wieder, daß jene Atome nichts Sinnlichem gleichen und nicht auf dem Wege sinnlicher Berührung erfaßt werden können (V. 635—704).

Im Irrtum waren sie alle befangen, welche im Feuer, im Wasser, in der Luft oder in der Erde den Urstoff der Dinge zu erkennen glaubten, oder welche zwei der sogenannten Elemente verbunden als Urstoff setzten, oder welche wie Empedokles aus der Verbindung jener vier Elemente das All hervorgehen ließen. Zwar haben sie alle ganz andere Orakel aus dem Heiligtum ihres Geistes ertönen lassen, als Pythia auf dem Dreifuß des Apollo, vor allem Empedokles, der die andern weit überragt und so herrliche

[1]) Κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων, nach der Erklärung Zellers, Philosophie der Griechen I, 486, im Gegensatz zu Bernays, Rh. Mus. IX, 262 ff.

Weisheit verkündet hat, daß man ihn für mehr als menschlichen Ursprungs halten sollte. In wichtigen Punkten begehen sie aber alle gemeinsame große Fehler. Sie nehmen kein Leeres an und lassen doch die Bewegung gelten und reden dabei von weichen, durchdringlichen Körpern; sie lehren eine ins Unendliche fortschreitende Teilung, während doch die Analogie des sinnlich Wahrnehmbaren uns zwingt, auch in der sinnlich nicht wahrnehmbaren Welt der Urkörper ein Kleinstes, nicht weiter Teilbares anzunehmen; sie nehmen einen nicht festen Urstoff oder einander feindselig widerstrebende Urstoffe an, die sich gegenseitig vernichten müßten. Mit welchem Rechte ferner bezeichnen sie jene vier Stoffe als Elemente, wenn diese doch bei der Bildung der Erscheinungswelt ihre eigene Natur aufgeben müssen? Wie könnte umgekehrt etwas Belebtes oder Unbelebtes aus ihnen entstehen, wenn sie ihrer Natur treu blieben? Der Urstoff darf keine ausgesprochene, sinnlich wahrnehmbare Eigentümlichkeit besitzen, weil eine solche für alle besonderen Gestaltungen ein unüberwindliches Hindernis sein würde. Sie lehren ferner einen ewigen Kreislauf der Elemente, ohne zu bedenken, daß so alles ins Nichts zurückkehren müßte. Das in diesem Wechsel Beharrende, aus welchem durch Hinzufügen oder Hinwegnehmen sowie durch Veränderungen in der Anordnung und Bewegung die Objekte der Erscheinungswelt entstünden, das erst würde den Namen eines Elementes verdienen. Allerdings sind jene Stoffe zum Wachsen notwendig; namentlich ist ohne Wärme und Feuchtigkeit kein Wachsen, kein Gedeihen möglich. Erklären sich so aber auch die besondern, unter einander so verschiedenen Lebensbedingungen der einzelnen Wesen? Nur die unendliche Verschiedenheit, welche sich aus der verschiedenen Zusammenfügung, Lage und Bewegung der Atome ergiebt, vermag die unbegrenzte Mannigfaltigkeit des Alls zu erklären (V. 705—829).

Auch in der Homöomerie[1]) des Anaxagoras vermag Lucrez kein haltbares Prinzip zu erkennen. Für die zahllosen bestimmten Körper nimmt dieser der Qualität nach entsprechende, kleinste Urkörper an. Er teilt mit seinen Vorgängern den Fehler, daß er kein Leeres annimmt und eine unendliche Teilbarkeit der Körper lehrt. Den Körpern aber gleiche Elemente, wie er sie beschreibt, sind wie die Körper dem Untergange ausgesetzt. Außerdem verwendet er nicht einfache Elemente zum Aufbau der Erscheinungswelt. Alles ist ihm vielmehr in allem: in untrennbarer Mischung enthält die Speise alle verschiedenen Bestandteile des Körpers, den sie nährt; die nährende Erde birgt in sich die heterogenen Bestandteile von allem, was ihr entsprießt; im Holze schon muß man die Teilchen der Flamme, des Rauchs, der Asche ver-

[1]) Dieses Wort, welches im Singularis zuerst bei Lucrez vorkommt, bezeichnet die Gesamtheit der von Anaxagoras angenommenen Urstoffe. Es läßt sich nicht ausmachen, ob Lucrez den Gedanken dieses Philosophen treu wiedergegeben hat. Der ordnende Verstand des Anaxagoras (αἴτιος τοῦ κόσμου καὶ τῆς τάξεως πάσης) mußte dem Epikureer eine arge Verkehrtheit scheinen; umgekehrt lehrte Anaxagoras mit derselben Bestimmtheit wie Epikur, daß ein absolutes Werden ebenso unmöglich ist wie ein absoluter Untergang. Zeller (Philosophie der Griechen I, 671) charakterisiert folgendermaßen das Verhältnis des Anaxagoras zu den kosmogonischen Prinzipien der früheren Philosophen: „Jene lassen das Besondere aus dem Allgemeinen, das Organische aus dem Elementarischen sich bilden, dieser umgekehrt das Allgemeine aus dem Besondern, das Elementarische aus den Bestandteilen des Organischen."

borgen glauben. Aus jener stets von allem etwas enthaltenden Mischung, sagt Anaxagoras freilich, sei nur jenes eine charakteristische Element deutlich wahrnehmbar, welches stärker darin vertreten sei. Hat man aber je aus dem Blut schaffenden Getreide Blut, hat man je aus den Milch schaffenden Kräutern Milch fließen sehen? Hat man in den zerbröckelten Ackerschollen je eine Spur von den Früchten und Gräsern endeckt, die daraus nachher hervorsprießen? Das alles sind unwiderlegliche Beweise gegen die qualitativ bestimmten Urstoffe des Anaxagoras. Nicht das Feuer selbst, sagt Lucrez, schlummerte in den Bäumen, weil der Wind durch heftiges Reiben die Flamme daraus hervorlocken konnte, sondern nur die Keime des Feuers. Wie dieselben Buchstaben, verschieden zusammengesetzt, ganz verschiedene Wörter entstehen lassen, so bringen auch die Atome, verschieden gestellt und geordnet, Erscheinungen hervor, welche der sinnlichen Wahrnehmung nichts Verwandtes zu haben scheinen. Wer hingegen wie Anaxagoras für alles, was da ist, qualitativ gleiche Urteilchen annimmt, wird den abgeschmacktesten Folgerungen nicht ausweichen können (V. 830—920).

Lucrez wendet sich nunmehr wieder der Ausführung seiner eigenen Gedanken zu, nachdem durch die Beseitigung irriger Voraussetzungen für das Richtige der Boden gesäubert worden ist. Eine Bahn schickt er sich an zu wandeln, die vor ihm kein Fuß betreten hat, und ein herrlicher Kranz wird seine Stirn schmücken, wenn es ihm gelingt, um die tiefen Gedanken Epikurs den Glanz der Poesie zu gießen und die Fesseln des Aberglaubens zu sprengen. Die dichterische Schale, hofft er, wird dem abstrakten Kern seine Schrecken nehmen: so reicht auch wohl der Arzt dem Knaben einen bittern Trank, nachdem er mit Honig den Rand des Bechers bestrichen hat (V. 921—950).

Zweierlei gilt es jetzt zu erkennen, ob jene absolut festen und unzerstörbaren Atome ihrer Zahl nach begrenzt sind, und ob das Leere d. h. der Raum eine Grenze hat oder sich in ungemessenen Weiten verliert (V. 951—957).

Das Weltall ist unbegrenzt. Was wir Grenze nennen, ist nur ein relativ Äußerstes, über welches hinaus wir uns stets mit Notwendigkeit ein anderes noch Ferneres vorstellen. Außerhalb des Weltalls aber liegt nichts mehr. Also ist das Weltall unbegrenzt.[1]) Man nehme eine äußerste Grenze an und schleudere von dort einen Wurfspieß. Entweder begegnet er einem Hindernis, oder er fliegt fort in die Weite. In beiden Fällen ist es klar, daß eine Grenze des Weltalls undenkbar ist. Außerdem müßte längst alle Materie sich ewig ruhend auf dem Boden dieses begrenzten Raumes angehäuft haben.[2]) Ein solches Unterstes giebt es aber nicht, und die Atome sind deshalb in ewig schaffender Bewegung (V. 958—997).

---

[1]) Genau in derselben Weise beweist Epikur bei Diogenes Laertius (41) die Unendlichkeit des Raums: Τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι· τὸ γὰρ πεπερασμένον ἄκρον ἔχει· τὸ δ' ἄκρον παρ' ἕτερόν τι θεωρεῖται ·ὥστε οὐκ ἔχον ἄκρον πέρας οὐκ ἔχει, πέρας δ' οὐκ ἔχον ἄπειρον ἂν εἴη καὶ οὐ πεπερασμένον.

[2]) Lange, Geschichte des Materialismus I, S. 105: „Hier begegnen wir einer wesentlichen Schwäche der ganzen Naturanschauung Epikurs. Die Gravitation nach der Mitte, welche von andern Denkern des Altertums vielfach bereits angenommen war, wird ausdrücklich bekämpft. Leider ist diese Stelle des Lucrezischen Lehrgedichtes stark verstümmelt; doch läßt sich sowohl der Nerv der Beweisführung, als auch der eigentliche Grundirrtum noch wohl erkennen. Epikur nimmt nämlich das Gewicht, die Schwere, neben der Widerstands-

Nur gegenseitig können sich die Dinge begrenzen. Für den Körper bietet das Leere, für das Leere ein Körper stets die Grenze. So will es das logische Naturgesetz. Unermeßlich sind die Weiten des Weltalls, außerhalb dessen nichts liegt. Man denke sich mächtige Ströme Ewigkeiten hindurch ohne Unterbrechung vorwärts fließend: der noch zu durchmessende Raum würde um nichts verringert sein. Und wie das All unbegrenzt ist, so muß auch die Materie unbegrenzt und unerschöpflich sein.[1]) Nur unter dieser Voraussetzung begreift man, wie die Dinge entstehen konnten und bestehen können. Im entgegengesetzten Falle hätten längst die Atome in die unendlichen Weiten des Raumes auseinander stieben müssen, anstatt sich nach zahllosen Bewegungen und zahllosen mißglückten Vereinigungen endlich zu Körpern zusammenzufügen, die harmonisch gestaltet sind und deshalb bestehen und sich erneuern können. Denn nicht nach kluger Berechnung, nach Plan und Absicht haben die Atome ihren Platz gewählt, sondern einer unendlichen Zeit haben sie bedurft, um nach langen, zahllosen Fehlversuchen etwas Lebensfähiges zustande zu bringen. Aber auch das Bestehen des Entstandenen wäre unmöglich, wenn die Atome der Zahl nach begrenzt wären: die fortwährenden Verluste, welche die Körper erleiden, können nur gedeckt werden, wenn Atome in unendlicher Zahl und in ununterbrochenem Strome von allen Seiten zur Ausgleichung herbeieilen (V. 998—1051).

Es ist ein toller und nichtiger Wahn (V. 1068), zu glauben, daß alles von oben und unten einem Centrum zustrebt, daß auf der entgegengesetzten Seite der Erde schwere Körper, den Bildern im Wasser gleich, nach unten

---

kraft als eine wesentliche Eigenschaft der Atome an. Hier vermochten die tiefsinnigen Denker, welche den Materialismus des Altertums schufen, sich nicht völlig vom gewöhnlichen Sinnenschein zu befreien; denn obwohl Epikur ausdrücklich lehrt, daß es im leeren Raum, genau genommen, kein Oben und Unten gebe, so wird doch eine bestimmte Richtung für den Fall sämtlicher Atome des Universums festgehalten. In der That war auch die Abstraktion von der gewöhnlichen Sinnesanschauung der Schwere keine geringe Geistesarbeit der Menschheit. Die Lehre von den Antipoden, welche schon früh aus der Erschütterung des Glaubens an den Tartarus in Verbindung mit astronomischen Studien sich entwickelt hatte, kämpfte im Altertum vergebens gegen die natürliche Anschauung eines einfürallemal gegebenen Oben und Unten. Wie zäh solche Anschauungen, welche die Sinne uns immer und immer wieder vorrücken, der wissenschaftlichen Abstraktion weichen, hat die Neuzeit noch an einem andern großen Beispiel gesehen, an der Lehre von der Bewegung der Erde. Noch ein Jahrhundert nach Kopernikus gab es wissenschaftlich gebildete und frei denkende Astronomen, welche geradezu das natürliche Gefühl von der Festigkeit und Ruhe der Erde als Beweisgrund gegen die Richtigkeit des Kopernikanischen Systems vorbrachten. Von der Grundanschauung der Schwere der Atome ausgehend, vermag nun das Epikurische System auch nicht eine doppelte und in der Mitte sich aufhebende Richtung derselben anzunehmen."

[1]) An dieser Stelle hat sich, wie mir scheint, Madvigs und Lachmanns Scharfsinn vergeblich versucht. Es leuchtet ein, daß hier eine Lücke im Text ist. Die französische Übersetzung von Patin (S. 45), welche eine solche nicht anerkennt, ist völlig unverständlich. Glücklich gehoben wird die Schwierigkeit durch die Erklärung Munros, welcher im Gegensatz zu Lachmann erst nach V. 1013 die Lücke setzt und folgende Ergänzung bietet (II, 24): [But void I have already proved to be infinite; therefore matter must be infinite: for if void were infinite, and matter finite] neither sea nor earth nor the glittering quarters of heaven nor mortal kind nor the holy bodies of the gods could hold their ground one brief passing hour.

in die Luft ragen und dabei doch auf der Erde ruhen bleiben.[1]) Das Gesetz der Schwere leidet keine Ausnahme, und gäbe es in dem unendlichen Raume selbst einen Mittelpunkt,[2]) so würde doch alles Körperhafte und Schwere über diesen Mittelpunkt hinaus weiter nach unten streben[3]) (V. 1052—1082).

Alles, lehren sie,[4]) strebe dem Centrum zu; dabei müssen sie doch gestehen, daß die Luft und das Feuer von dem Centrum hinweg in die Höhe streben. Dort oben, aufgehalten durch die Himmelsdecke, soll sich die vom Mittelpunkt wegstrebende Feuermasse zu leuchtenden Körpern vereinigen. Auch dieses räumen sie ein, daß aus der Erde, weg vom Mittelpunkt, die Nahrung in den Adern der Pflanzen und Bäume in die Höhe steigt. Doch das alles sind haltlose Reden (so etwa muß man die Lücke nach V. 1093 überbrücken): nicht aus dem Streben nach dem Centrum erklärt sich das Bestehen der Dinge, sondern aus der Allgegenwärtigkeit des unbegrenzten Stoffes. Wäre auch nur irgendwo eine Lücke, so würde unaufhalsam die ganze Erscheinungswelt durch diese Pforte des Todes stürzen. Himmel und Erde würden zusammenstürzen, alle Wesen würden sich auflösen: nichts bliebe als der verlassene, öde Raum und die unsichtbaren Urkörper (V. 1083—1117).

Zweites Buch.

Der Anfang des zweiten Buches preist die Segnungen der Vernunft. Der wolkenlosen Heiterkeit des Weisen wird in herrlich ausgeführten Bildern die unruhige Begehrlichkeit und die kindische Angst des Thoren gegenübergestellt. Beseligend ist das Gefühl der eigenen Sicherheit, wenn man vom festen Lande aus der Sturmesnot anderer zusieht oder, selbst fern vom Kampfe, das grausige Schauspiel des Krieges genießt; aber weit beseligender noch ist es, von der heitern Höhe des Weisheitstempels aus die verschlungenen Irrwege des Lebens zu beobachten und zu sehen, wie die Menschen nichtiger Ziele wegen, um Reichtum und Ehre zu gewinnen, Tag und Nacht sich selbst quälen und martern.

---

[1]) Lange, Geschichte des Materialismus I, S. 106: „Die Schwächen dieser ganzen Anschauungsweise brauchen wir nicht kritisch nachzuweisen. Weit interessanter ist es für die denkende Verfolgung menschlicher Entwicklung, zu sehen, wie schwer es war, in der Betrachtung der natürlichen Dinge auf eine geläuterte Anschauung zu kommen. Wir bewundern Newtons Entdeckung des Gravitationsgesetzes und bedenken wenig, wie viel Schritte bis dahin zu thun waren, um auch diese Lehre so zu zeitigen, daß sie von einem bedeutenden Denker gefunden werden mußte. Als die Entdeckung des Columbus mit einem Schlage die alte Lehre von den Antipoden in ein völlig neues Licht rückte und die Epikureischen Anschauungen in diesem Punkte endgültig beseitigte, lag die Notwendigkeit einer Reform des ganzen Begriffs der Schwere schon vor. Dann kam Kopernikus, dann Keppler, dann die Erforschung der Fallgesetze durch Galilei, und nun endlich war alles zur Aufstellung einer völlig neuen Anschauungsweise vorbereitet."

[2]) Ich erinnere an die Definition Pascals: „L'univers est une sphère dont le centre est partout et la circonférence nulle part."

[3]) Die Entwicklung des Gedankens ist durchaus klar trotz der argen Verstümmelung der Verse 1068 bis 1073.

[4]) Es sind vornehmlich die Stoiker, gegen welche sich Lucrez hier und in dem unmittelbar Vorhergehenden wendet.

O miseras hominum mentes, o pectora caeca!
Qualibus in tenebris vitae quantisque periclis
degitur hoc aevi quodcumquest!

Vergebens verkündet die Natur mit lauter Stimme, daß glücklich sein nichts anders ist, als frei sein von körperlichen Schmerzen und frei sein von Furcht und Sorge.[1]) Mit so wenigem ist der Körper zufrieden! Wozu mit solchem Aufwande von Pracht alle Sinne bestürmen, da doch nichts über das Behagen eines einfachen Mahls geht, wenn man mit Freunden sich lagert am murmelnden Bache, im Schatten eines mächtigen Baumes, im Frühling, wenn der Himmel lacht und ringsum auf grüner Wiese die Blumen hervorsprießen. Schwindet das Fieber schneller von den kostbar gestickten Purpurdecken des Reichen als von dem harten Lager des Armen? Wie lächerlich und nichtig ist dieser ganze Pomp des Reichtums und der Macht! Kann das die Schrecken des Aberglaubens, die Furcht vor dem Tode, die tausendfältigen Sorgen verscheuchen?[2]) Kein Klirren der Waffen, kein Glanz des Goldes, kein Purpur der Könige bannt die finstern Mächte, selbst nicht die leuchtenden Strahlen der Sonne: nur eine klare Erkenntnis der natürlichen Ursachen kann uns dahin bringen, daß wir heiter und sicher im Lichte wandeln:

Hunc igitur terrorem animi tenebrasque necessest
non radii solis neque lucida tela diei
discutiant, sed naturae species ratioque (V. 1—61).

Epikur kehrt nun zu den Atomen zurück. Durch welche Bewegungen bringen sie all dieses Entstehen und Vergehen zustande? Denn beweglich sind offenbar die Atome. Überall ist ja Veränderung, wie ewiges Zunehmen und Abnehmen. Trotz des fortwährenden Hinschwindens bleibt die Summe des vorhandenen Stoffes stets dieselbe: die Natur erneuert sich ohn Unterlaß, und die abtretenden Geschlechter reichen den frisch entstandenen die Fackel des Lebens. Ruhelos bewegen sich die Atome durch den unendlichen Raum, bald ihrer eigenen Schwere gehorchend, bald durch andere Atome infolge des Zusammenprallens in ihrer Richtung beeinflußt. Manche springen dann nach verschiedenen Richtungen auseinander (cum cita saepe obvia conflixere, fit ut diversa repente dissiliant); andere (deren Zusammenprall weniger heftig war) vereinigen sich zu Körpern. Je nachdem zwischen den vereinigten Atomen (wegen der größeren oder geringeren Stärke des Zusammenstoßes und auch infolge der verschiedenen Gestalten der Atome) ein größerer oder weiterer Zwischenraum bleibt, sind die so entstandenen Körper hart oder weich und durchdringlich.

---

[1]) Ohne Zweifel ist dies die wahre Lehre Epikurs, daß nicht die positive Lust, sondern die Schmerzlosigkeit das höchste zu erstrebende Ziel sei. Das Gegenstück zu diesem körperlichen Gute ist der tiefe Frieden einer völlig leidenschaftslosen Seele (corpus sine dolore, animus sine perturbatione). Cf. Diogenes Laertius, Epikur 128: Τούτου χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν. — Die Sehnsucht nach positiver Lust scheint ihm auf einen Mangel unserer Natur zu deuten: Τότε γὰρ ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν· ὅταν δὲ μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι τῆς ἡδονῆς δεόμεθα.

[2]) Alle diese Gedankenkeime haben in den Gedichten und Sermonen des Horaz die herrlichste Entfaltung gefunden. Hier, im Munde des Lucrez, klingen sie wie Sprüche uralter Weisheit, wie ehrwürdige Orakel.

Viele aber, die es zu keiner Vereinigung mit andern Körpern gebracht haben, schweifen einsam weiter durch die Leere des unendlichen Raums. Man beobachte das wirbelnde, kampfähnliche Spiel der Staubteilchen, wenn ein Sonnenstrahl ins dunkle Zimmer bricht. Sie sind das Sinnbild der Atome. Einzelne Atome stoßen auf kleinere Vereinigungen von Atomen, und allmählich teilt sich die Bewegung immer größeren Ganzen mit, bis die zusammengeballten Körper eine hinlängliche Größe erreicht haben, um von unseren Sinnen wahrgenommen werden zu können (V. 62—141).

Von der Schnelligkeit der Atombewegungen aber kann die Schnelligkeit des Lichtes eine annähernde Vorstellung gewähren. Im Nu übergießt die Sonne am Morgen alles mit ihrem Lichte, und doch muß ihr Strahl die Luftwellen erst durchschneiden; auch sind es Lichtmassen, nicht einzelne Lichtteilchen, die sich von dort zu uns den Weg bahnen müssen. Mit sehr viel größerer Geschwindigkeit also noch werden sich die Atome, welche einfache Körper sind, durch die unendlichen Weiten des leeren Raums bewegen (V. 142—164).

Die folgenden Verse (165—183) passen nicht in diesen Zusammenhang, wiewohl sie der Form wie dem Inhalte nach die unverkennbaren Züge des Lucrez zeigen.[1]) Sie sind gegen den Glauben an eine zweckvolle, mit liebender Bevorzugung den Interessen der Menschen dienende Gestaltung und Regierung der Welt durch Götter gerichtet. Des Lucrez' Glaubensbekenntnis ist dieses vielmehr:

Nequaqam nobis divinitus esse creatam
naturam mundi: tanta stat praedita culpa.

Die Bewegung nach unten allein ist den Körpern gemäß. Die aufsteigende Flamme und die in die Höhe wachsenden Bäume bilden nur eine scheinbare Ausnahme. Überall, wo eine solche Bewegung nach oben stattfindet, ist sie einer entgegen wirkenden Kraft zuzuschreiben. Sehen wir nicht auch das Blut in mächtigem Strahle aus der Wunde in die Höhe schießen und vermag der Druck des Wassers nicht große Lasten zu heben? Und doch hat alles Flüssige, sich selbst überlassen, die Tendenz nach unten. So auch das Feuer, wo es seiner eigenen Natur gehorchen kann. Man sehe die Meteore, man sehe die Blitze! Cadit in terras vis flammea volgo (V. 184—215).

Zunächst nun bewegen sich die Atome gradlinig durch den leeren Raum nach unten, ihrer Schwere gehorchend. Bald aber, irgendwo, irgendwann, weichen sie ein wenig von dieser Richtung ab. Ohne eine solche Abweichung würden sie sich in den unendlichen Tiefen des Raumes in alle Ewigkeiten abwärts bewegen, ohne je einander zu begegnen, und nichts hätte dann entstehen können. Demokrit nahm Atome mit verschiedener Fall-

---

[1]) V. 184 schließt sich unmittelbar an V. 164 an. Gegen den Glauben an eine Vorsehung polemisiert Lucrez im fünften Buche (195—234). Auch Lachmann schreibt V. 165—183 dem Lucrez zu, hält sie aber für ein gelegentlich entstandenes Stück Poesie, für welches der Dichter keine bestimmte Stelle seines Werkes in Aussicht genommen hatte. Darauf deuten schon die Anfänge von V. 183 und 184, welche so unmöglich hinter einander entstehen konnten. Die Verse 165 und 166 werden, wie mir scheint, mit Recht von Bernays umgestellt, so jedoch, daß persectari in persectati geändert wird.

geschwindigkeit an, indem er die schwereren auf die leichteren stoßen ließ. Epikur hingegen weiß, daß im leeren Raume, wo der Widerstand keines Mediums zu überwinden ist, die schwereren und die leichteren Atome mit gleicher Geschwindigkeit sich abwärts bewegen müssen. Eine unmerkliche kleine Abweichung von der geraden Linie, so klein, daß das Auge sie nicht wahrnehmen könnte, genügt, um den Zusammenstoß der Atome zu erklären. Lucrez, der sich so gern auf das Zeugnis der Sinne beruft, meint offenbar, daß man den für das Auge stets gradlinigen Fall der Körper in der Erscheinungswelt nicht als Beweis gegen die Möglichkeit einer solchen, wegen ihrer Kleinheit nicht wahrnehmbaren Abweichung in dem Falle der Atome anführen dürfe (V. 216—250).

Man muß also, um einen Anfang für die Weltentstehung zu gewinnen, eine Durchbrechung der Kausalreihe,[1]) einen Abfall von den Gesetzen des Fatums, d. h. von den ewigen Gesetzen, daß nichts ohne eine zureichende Ursache geschieht, anerkennen. Dieser willkürlichen Abweichung der Atome findet Lucrez die Willkür der menschlichen Willensentscheidung vergleichbar, welche ihm gleichfalls wie eine Rettungsinsel im weiten Reiche der Notwendigkeit erscheint (fatis avolsa potestas). Die Bewegungen menschlicher und tierischer Körper aus mechanischen Ursachen unterscheiden sich deutlich von solchen, welche, wie Epikur meint, aus unvermittelten Antrieben des Willens hervorgehen. Unabhängig von äußerem Druck und Stoß wirkt der Wille bald hemmend, bald antreibend. Diese Freiheit des Willens ist das Gegenstück zu jener Freiheit der Atome, welche sich in ihrer willkürlichen Abweichung zeigt, ja, sie ist die notwendige Folge jener Freiheit der Atome[2]) (V. 251—293).

Nicht allein erfährt die vorhandene Atommasse im Laufe der Zeit weder eine Zunahme noch eine Abnahme, sondern auch in ihren Verbindungen geht keine Veränderung vor. Ihre Bewegungen von jetzt gleichen ihren Bewegungen von ehemals, und auch in Zukunft wird es nicht anders sein. Alle denkbaren Möglichkeiten in der Verbindung der Atome sind erschöpft, so daß man in Wahrheit sagen kann, es könne nichts mehr entstehen, was nicht schon da gewesen wäre[3]) (V. 294—307).

Die ewige Bewegung der Atome scheint im Widerspruch mit dem Charakter stetiger Ruhe, welchen das Weltall trägt. Aber wenn die Atome selbst sinnlich nicht wahrnehmbar sind, wie sollen es ihre Bewegungen sein? Scheint überdies das Bewegte, von ferne gesehen, nicht immer zu ruhen? Eine hüpfende Lämmerherde erscheint von fern wie ein weißer Fleck auf

---

[1]) Lange, Geschichte des Materialismus I, S. 109: „Während es eine der wichtigsten Bestrebungen des neueren Materialismus ist, auch die ganze Fülle der willkürlichen Bewegungen aus mechanischen Ursachen herzuleiten, nimmt Epikur hier ein ganz unberechenbares Element in sein System auf. Zwar erfolgen auch ihm die meisten Handlungen des Menschen durch die gegebene Bewegung der stofflichen Teile, indem eine Bewegung immer eine andere veranlaßt. Allein hier haben wir .... eine offenbare und grobe Durchbrechung der Kausalreihe."

[2]) Auch die Seele besteht ja nach Epikur aus Atomen. Vergl. über die Abweichung der Atome bei dem Falle nach unten Guyau, La morale d'Épicure, S. 98—102.

[3]) Zeller, Philosophie der Griechen IIIa, S. 379 citiert dazu Plut. b. Eus. pr. ev. I, 8, 9: Epikur sagt, ὅτι οὐδὲν ξένον ἀποτελεῖται ἐν τῷ παντὶ παρὰ τὸν ἤδη γεγενημένον χρόνον ἄπειρον.

grünem Hügel; das wogende Waffenspiel bietet von der Höhe eines Berges gesehen, ein Bild ruhenden Glanzes (V. 308—332).

Diese zahllosen Atome sind von außerordentlicher Mannigfaltigkeit der Form, so daß trotz vieler Ähnlichkeiten doch nie völlige Gleichheit zwischen ihnen sich findet. Daher das bunte Bild des Alls. Nicht bloß die Gattungen unterscheiden sich, sondern auch die Individuen. Ruhelos sieht man die Kuh herumschweifen, der man ihr Kälbchen geraubt. Sie sucht die bekannten Orte ab. Nichts vermag ihren Schmerz abzulenken, und durch keine Ähnlichkeit getäuscht, erkennt sie je im fremden Kalbe das ihrige wieder (V. 333—380).

Aus den Unterschieden in der Gestalt der Atome, aus welchen sie zusammengesetzt sind, erklären sich die Eigentümlichkeiten und besonderen Wirkungen der Dinge. So ist die Flamme des Blitzes aus feineren Atomen zusammengesetzt als unsere irdische Flamme und dringt deshalb durch Öffnungen, welche dieser keinen Durchgang gewähren. Aus demselben Grunde ist das Licht überhaupt von größerer Kraft des Eindringens als das Flüssige. Das Öl ist dickflüssiger als das Wasser, weil es aus größeren und mehr unter einander verästelten Atomen besteht. Ebenso erklären sich die Unterschiede des Geschmacks: das Süße läßt auf glatte und runde, das Bittere auf hakige Atome schließen, welche eindringend Widerstand finden und so unangenehme Empfindungen verursachen. Nicht anders steht es mit dem, was sich an das Gehör wendet, an den Geruch, an die Augen: alle angenehmen Sinneseindrücke deuten auf glatte Atome, alle unangenehmen auf rauhe. Dazwischen giebt es Mittelformen. So wird man für das, was kitzelnd vielmehr als Schmerz erregend wirkt, weder glatte, noch spitzige, sondern hakenförmige Atome annehmen müssen. Der Tastsinn muß demnach als der Sinn κατ' ἐξοχήν gelten. Kein anderer Sinn kann seine Vermittlung entbehren (V. 381—443).

Das Harte, wie der Diamant, das Eisen, der Stein, besteht aus eng verbundenen Atomen, das Flüssige hingegen aus leicht verschiebbaren. Die Flamme, der Nebel, der Rauch bestehen aus spitzigen, aber locker untereinander verbundenen Atomen. Darnach kann man sich die Natur des Meereswassers erklären: den glatten und runden Atomen, welche das Flüssige bilden, sind hakenförmige beigemischt, welchen die verletzende Bitterkeit zuzuschreiben ist. Wird das Meereswasser durchfiltriert, so bleiben diese letzteren zurück (V. 444—477).

Die Mannigfaltigkeit der Atomformen ist gleichwohl eine begrenzte. Sonst müßte man die Atome auch ihrer Größe nach einer Steigerung ins Unendliche fähig halten. Die Atome aber sind stets kleinste Körper, und wenn sie auch trotz ihrer Unteilbarkeit, die auf ihrer absoluten Festigkeit und dem völligen Mangel des Leeren in ihnen beruht, aus Teilen bestehen (vergl. das oben zu S. 20 Gesagte), so kann man doch jedem Atom nur etwa drei oder etwas mehr Teilchen zuschreiben. Die Kombinationen, welche sich durch die Umstellung dieser Atomteilchen ergeben, sind jedenfalls ihrer Zahl nach begrenzt. Auch würde es keine bestimmten Grenzen der Vollkommenheit und Unvollkommenheit in den Dingen geben, wenn die Atome ihrer Form nach von unerschöpflicher Verschiedenheit wären. Das Schöne und Angenehme

würde bis ins Unendliche durch noch Schöneres und Angenehmeres in Schatten gestellt werden, und ähnliche, aller Grenzen spottende Entwicklungen würden sich auf der Seite des Häßlichen und Verletzenden zeigen (V. 478—521).

V. 522—528 sind das Einschiebsel eines, dem der neue Gedanke V. 529 nicht mit hinlänglicher Deutlichkeit und Nachdrücklichkeit eingeführt schien und der zugleich eine Klammer über das Vorhergehende und Nachfolgende werfen wollte. Zwar sind die Atome, heißt es hier, nicht von unbegrenzter Verschiedenheit, aber die Zahl der gleichförmigen Atome muß eine unbegrenzte sein, wenn anders, wie oben gezeigt ist, die Gesamtmasse des Stoffes unbegrenzt ist.[1])

Von Ewigkeit her erfüllen die Atome das Weltall, von allen Seiten unaufhörlich vorstoßend. Unerschöpflich ist auch die Zahl der Geschöpfe, welche jeder einzelnen Gattung zugehören. Fruchtbar sind sie alle, wenngleich manche unter ihnen in unserem Klima nur selten (oder gar nicht) vorkommen. Jedenfalls ist der Stoff unermeßlich. Zur Geburt und Erhaltung eines Wesens selbst, welches einzig in seiner Art wäre, würde eine unbegrenzte Fülle von Materie nötig sein. Vergl. oben I, 1111—1113. Wären die Atome nur in begrenzter Fülle vorhanden, so würde nie eine geordnete und lebensfähige Erscheinungswelt zustande kommen. Wie Schiffstrümmer nach einem Sturme vielmehr würden unvollkommene oder dem Verderben geweihte Atomverbindungen durch die Weiten des Raumes vereinzelt geschleudert werden. Wie sollte sonst auch das Leben dem Tode widerstehen können? Ewig gilt es zu schaffen, zu erhalten, zu ersetzen. Das Wimmern der Neugeborenen mischt sich in die Klagen um die Toten.

Miscetur funere vagor,
quem pueri tollunt, visentis luminis oras:
nec nox ulla diem neque noctem aurora secutast,
quae non audierit mixtos vagitibus aegris
ploratus, mortis comites et funeris atri. (V. 529—580).

Doch halte man fest, daß alles Einzelne, was in der Erscheinungswelt sich dem Auge darbietet, aus verschiedenartigen Atomen besteht. Nichts ist so einfach, was nicht mannigfache Wirkungskräfte besäße. Diese aber müssen nach dem vorher Gesagten stets aus den verschieden gestalteten Atomen, welche sich in dem Körper vereinigt finden, erklärt werden. Aus der Erde brechen die Quellen, brechen die Flammen hervor. Dieselbe Erde läßt Bäume und nährende Früchte hervorsprießen. Sie verdient in der That Allmutter genannt zu werden (V. 581—599).

Es folgt nun eine schwungvolle Schilderung des Cybelekultus (V. 600—643). In jener phrygischen Bergesmutter verehrte man unter allerhand sinnvollen Gebräuchen und mit einer bis zum Wahnsinn fast gesteigerten religiösen Verzückung die Natur als Allgewaltige, als Unerschöpfliche. Lucrez ist nicht unempfindlich für die tiefsinnige Symbolik dieses ekstatischen Kultus, warnt aber durch solche Gebräuche sich zu falschen Vorstellungen über die Natur der Götter verführen zu lassen. Die Götter

[1]) Die Verse sind entbehrlich, enthalten aber auch andrerseits nichts, was des Lucrez unwürdig wäre. Daß sie die Verbindung klarer gestalten, leuchtet auch ein. Wer demnach mit Munro sich entschließt S. 529 statt protinus ostendam „versibus ostendens“ zu lesen, braucht sie nicht mit Lachmann und Bernays in Klammern zu schließen.

Epikurs sind unseren Angelegenheiten weit entrückt. In Ewigkeit genießen sie des tiefsten Friedens, frei von Schmerz, frei von Gefahr. Auch sind sie sich selbst genug und brauchen unsere Opfer nicht. Keine Wohlthaten vermögen demnach ihr Wohlwollen zu gewinnen; aber auch dem Zorn sind sie unzugänglich. Möge man immerhin also die Erde als die Göttermutter bezeichnen, wie man das Meer Neptun, das Getreide Ceres, den Wein Bacchus nennt; nur hüte man sich dabei dem schimpflichen Aberglauben zu verfallen und vergesse nicht, daß die Erde in Wahrheit durchaus ohne alle Empfindung ist und den Reichtum ihrer Erzeugnisse einzig der Fülle verschieden gestalteter Atome verdankt, aus welchen sie besteht (V. 644—660 [680]).

Das scheinbar Einheitliche in der Welt der Erscheinungen muß man als etwas Gemischtes erkennen lernen. So erst lösen sich tausend Rätsel. Auf derselben Wiese sieht man oft Schafe, Pferde, Rinder weiden. Sie atmen dieselbe Luft, löschen ihren Durst an demselben Flusse und sind doch so verschieden, indem jedes treu den Charakter seiner Art wahrt. Dasselbe Gras, dasselbe Wasser kann also infolge der Mannigfaltigkeit seiner Urbestandteile so verschieden gearteten Wesen das zur Entwicklung und Erhaltung ihrer Art Gemäße bieten. Aus wie verschiedenen sichtbaren Bestandteilen schon besteht jene Einheit, welche wir im engeren Sinne Körper nennen! Wie vielseitig ist die Wirkungskraft des Feuers! Vieles wirkt zugleich durch seine Farbe, durch seinen Geruch, durch seinen Geschmack. So gehen verschieden geformte Atome zahllose Verbindungen ein, den Buchstaben vergleichbar, welche sich zu immer neuen Worten zusammensetzen. Mögen auch, wie den Worten oft Buchstabenverbindungen, so den Dingen nicht bloß einzelne Atome, sondern auch Atomverbindungen derselben Art gemeinsam sein: es sind das stets nur partielle Ähnlichkeiten, und nie decken sich zwei Ganze völlig (V. 660—699).

Gleichwohl sind nicht alle Verbindungen möglich: disharmonischen Wesen von abenteuerlicher Ungeheuerlichkeit begegnet man nirgends in der Natur. Das All trägt vielmehr den Charakter einer fest geordneten Gesetzmäßigkeit. Von den heranströmenden Atomen bleiben stets nur die dem Organismus gemäßen und für seine Erhaltung und Weiterentwicklung verwendbaren haften. Und wie in der Gestalt, so unterscheiden sich die Atome auch hinsichtlich ihrer Bewegungen, ihres Gewichtes, ihrer Adhäsionsfähigkeit, wie hinsichtlich der Zwischenräume, welche sie (infolge ihrer Gestalt) sich zusammenballend zwischen einander lassen. Es giebt keine so großen Unterschiede in der Natur, welche nicht, von dieser Seite betrachtet, ihre Erklärung fänden (V. 700—729).

Man hüte sich aber qualitative Unterschiede der Atome anzunehmen. Die Farbe z. B. ist etwas jenen Urkörperchen durchaus Fremdes, wie sie selbst für das richtige Erfassen der in der Erfahrung gegebenen Körper ein unwesentliches Moment ist. Man denke ferner an die Wandelbarkeit der Farben. Wer solche Qualitäten den Atomen giebt, weiht sie damit dem Untergange und macht sie aus ewigen zu vergänglichen. Das ganze capriciöse Farbenspiel erklärt sich vielmehr gleichfalls aus der verschiedenen Gestalt und Verbindung der Atome. Wie könnte das Meer, aufgewühlt, seine Farbe wechseln, wenn den Urkörperchen, aus denen es entstanden ist, eine bestimmte

Farbe innewohnte? Daß verschiedenfarbige Atome, wie manche vielleicht meinen, zusammengesetzt eine einheitliche Färbung sollten hervorbringen können, so etwa wie man Figuren verschiedener Gestalt unter den Umriß eines Quadrats vereinigen kann, will dem Lucrez auch nicht glaublich erscheinen. Entsteht überdies das Weiße immer aus dem Weißen, das Schwarze immer aus dem Schwarzen? Keine Farbe ferner ohne Licht. Also sind die Atome farblos, sie, die nicht direkt an das Licht der Erscheinung treten. Mit dem Winkel, in welchem der Lichtstrahl den Körper trifft, ändert sich die Farbe. Daher das Farbenspiel am Halse der Taube, auf dem Schweife des Pfaus. Aus der Art, wie die Pupille berührt wird, ergiebt sich die empfundene Farbe; diese Berührung stammt aber nicht von der Farbe, sondern von der Gestalt der Atome. Auf einen engen Zusammenhang zwischen der Gestalt der Atome und der Farbe des entstandenen Körpers deutet es auch, daß dieselbe Farbe bei Wesen derselben Art oft beharrlich wiederkehrt. Je kleiner ferner die Teile sind, in welche man einen farbigen Körper zerteilt, um so mehr sieht man seine Farbe schwinden. Man darf also wohl annehmen, daß längst, ehe man noch sich im Weiterteilen der Kleinheit der Atome genähert hat, auch nicht die leiseste Spur mehr davon übrig ist. Dem Atom darf man überhaupt nur Eigenschaften zuschreiben, ohne welche kein Körper möglich ist. Wie es aber geruchlose und tonlose Körper giebt, so giebt es sicher auch farblose Körper, die deshalb gleichwohl unserer Wahrnehmung nicht unzugänglich sind (V. 730—841).

Den Atomen jedenfalls fehlt alles, was sich an unsere Empfindung wendet: wie sie farblos sind, so sind sie geruchlos und geschmacklos; ebensowenig wissen sie etwas von Wärme und Kälte. Damit sie als ewige Grundlage alles Werdens dem Wechsel und Untergange trotzen können, darf man ihnen keine besonderen, mit den Sinnen wahrnehmbaren Eigenschaften geben, sowie man zur Basis köstlichen Parfums völlig geruchloses Öl nehmen muß (V. 842—864).

In welchem Verhältnis steht nun die Empfindung zur Materie? Analogieen zwingen uns zu der Annahme, daß alles Beseelte aus Empfindungslosem hervorgegangen ist. Aus dem feuchten Schlamme sieht man durch Gährung Würmer entstehen. Überall zeigen sich Übergänge zu neuen Bildungen. Die Pflanzenwelt dient zum Aufbau der tierischen Leiber; das Fleisch der Tiere dient den Menschen zur Nahrung, wie auch sein Leib oft Tieren und Vögeln zum Raube fällt. Wie das Holz sich in Flamme verwandelt, so setzt sich die empfindungslose Speise den Wesen, welche sie genießen, in Empfindung um.[1]) Freilich sehen wir nicht aus der Vereinigung von Holz, Steinen und Erde unvermittelt vor unsern Augen das Leben entstehen. Deshalb sträubt sich unser Geist dagegen, die Empfindung aus dem Empfindungslosen abzuleiten. Auch bei dieser Wandelung aber kommt es auf Größe, Gestalt, Lage und Bewegung der Atome an. Wenn also unter dem Einflusse der Feuchtigkeit und der Fäulnis das Beseelte aus einem Stoffe entsteht, in welchem sich vorher keinerlei

[1]) V. 883—885 sind im höchsten Grade verdächtig. Der erwartete und verlangte Abschluß wird in den Versen 894—896 gegeben.

Anlage dazu bemerklich machte, so ist dies aus der inzwischen durch den Verwesungsprozeß veränderten Lage seiner Atome zu erklären (V. 865—901).

Im Gegensatz dazu behaupten viele, nur aus den weichen, selbst empfindenden Teilen empfindender Körper könne ein neues Empfindendes hervorgehen. Sind diese Teile nicht aber besonders vergänglich? Gehört die Empfindung überhaupt je dem Teile, gehört sie nicht vielmehr dem Ganzen? Aber selbst wenn man jene empfindenden Elemente der Zeugung als das Ganze im verjüngten Maßstabe gelten läßt,[1]) ist alles Empfindende nicht bestimmt, den Weg des Todes zu wandeln? Also wären sie keine Elemente. Denn Elemente sind unvergänglich. Auch könnte aus ihrer Vereinigung immer wieder nur Empfindendes hervorgehen. Es fehlen ihnen also die zwei Haupteigenschaften eines Urkörpers: die Unzerstörbarkeit und die absolute Bestimmbarkeit. Denn man wird ihnen doch nicht die Empfindung erst nehmen wollen, um sie hernach im neuen Leibe eine andere annehmen zu lassen. Nein! Aus dem Ei wird der Vogel, der faulenden Erde entkriechen Würmer. Weshalb sollen also nicht aus empfindungslosen Elementen empfindende Wesen entstehen können?[2]) (V. 902—930).

Wer die Entstehung des Belebten aus dem Unbelebten gewissermaßen als ein Gebären erklärt, dem muß man antworten, daß dieser Akt doch die Folge einer vorausliegenden Vereinigung schon mit Empfindung begabter Wesen ist. Nicht ohne weiteres entsteht die Flamme des Lebens aus der Vereinigung der zerstreuten Elemente[3]) (V. 931—943).

Die Elemente als solche sind empfindungslos und kennen weder Lust noch Leid. Erst durch ihre eigentümliche Verbindung entsteht ihnen die Empfindung. Ein heftiger Stoß betäubt deshalb die Empfindung oder vernichtet das Leben. Gelingt es den Elementen nach vorübergegangener Erschütterung ihre frühere Stellung wiederzugewinnen, so kehrt mit einem Lustgefühl die Empfindung und die Besinnung zurück (V. 944—972).

Man vergegenwärtige sich alle Folgen dieses Gedankens, daß die Elemente des Beseelten selbst auch beseelt sein müssen, daß also das Entstandene mit dem, woraus es entstanden ist, alle seine Zustände und Eigenschaften teilt. Da müßten die Elemente des Menschen mit ihm weinen, lachen, über ihren Ursprung nachdenken können. Wer wird so Ungereimtes behaupten wollen? (V. 973—990).

Nein, wie Gestalten und Farben wechseln, wie im ewigen Kreislauf ein Zustand in den andern übergeht und Verbindungen lösend der Tod sich unmittelbar an das Leben schließt, so wird auch leicht aus dem Unbeseelten

---

[1]) Die Schwierigkeit dieser Stelle wird einigermaßen gemildert durch die von Bernays vorgeschlagene Umstellung.

[2]) Lange, Geschichte des Materialismus I, S. 110: „Hier sind wir an einem jener Punkte angelangt, wo der Materialismus, so konsequent er auch sonst ausgebildet ist, jedesmal deutlicher oder versteckter seinen eigenen Boden verläßt. Es wird offenbar mit der Vereinigung zum Ganzen ein neues metaphysisches Prinzip eingeführt, das sich neben den Atomen und dem leeren Raume eigentümlich genug ausnimmt."

[3]) Eine der dunkelsten Stelle dieses Lehrgedichtes! Creech: „Hunc locum difficilem et obscurum esse Gassendus, Lambinus, omnes fatentur." Munro I, S. 461: „Lucr. is brief and obscure as he is doubtless alluding to writings not extant."

das Beseelte, wenn die Stellung und Bewegung der ewigen, in diesen Schwanken der Oberfläche unveränderlichen Atome diesem neuen Zustande günstig ist.[1])

Denique caelesti sumus omnes semine oriundi:
Omnibus ille idem pater est, unde alma liquentis
umoris guttas mater cum terra recepit,
feta parit nitidas fruges arbustaque laeta
et genus humanum, parit omnia saecla ferarum,
pabula cum praebet, quibus omnes corpora pascunt
et dulcem ducunt vitam prolemque propagant;
quapropter merito maternum nomen adepta est.
Cedit item retro, de terra quod fuit ante,
in terras, et quod missumst ex aetheris oris,
id rursum caeli rellatum templa receptant.
Nec sic interemit mors res, ut materiai
corpora conficiat, sed coetum dissupat ollis:
inde aliis aliud coniungitur, et fit ut omnes
res ita convertant formas mutentque colores
et capiant sensus et puncto temporis reddant etc. (V. 991—1012).

Lucrez verweist wieder auf die Buchstaben, um anschaulich zu machen, wie große Verschiedenheiten durch veränderte Stellung der Elemente zustande gebracht werden können. Einen neuen und befremdenden Anblick mag diese Lehre von den Atomen dem noch nicht Eingeweihten gewähren. Aber selbst das Faßlichste erscheint zuerst unglaublich; umgekehrt gewöhnt man sich allmählich selbst an das Größte und Wunderbarste. Man denke an den Glanz des Himmels mit der Sonne, dem Monde und den darüber hinwandelnden Gestirnen. Kann es etwas Wunderbareres, etwas mit größerer Gewalt den Sinn Bestürmendes geben? Und doch, wir sind so übersättigt all dieser Herrlichkeit, daß wir kaum noch zu jenem Tempel des Lichtes emporschauen. Man lasse sich also nicht durch die Neuheit der Lehre abschrecken und höre auf die Wahrheit oder widerlege sie. Denn es ist dem Geiste eingeboren, die Weiten des Raumes durchdringen und seine Geheimnisse ergründen zu wollen (V. 1013—1047).

Erwägt man nun, daß sich der Raum nach allen Seiten in eine unbegrenzte Ferne verliert, und daß durch alle Teile dieses unendlichen Raumes zahllose ewigbewegliche Atome flattern, so wird man begreiflich finden, daß diese Erde und dieser Himmel unmöglich die einzigen sein können. Nicht nach bewußtem Plane, sondern durch zufällige Zusammenstöße ist ja alles, was da ist, entstanden. Weshalb sollten also nicht andere, unserer Welt ähnliche Zusammenballungen der Materie haben ent-

---

[1]) Munro I, S. 119: 1010—1012 Lach. and Bern. with all previous editors have quite misunderstood this passage in which not a letter is to be changed: they take *quod* to be the conjunction; it is really the relative: Lach. for *summis* unskilfully reads *cunctis*, and supposes 1013 to commence a new paragraph wholly unconnected with what precedes: he encloses in [ ] 1013—1104. The truth is 1013—1022 are closely united with what precedes if rightly understood. — Lamb. ed. 3 has a long note shewing that his conception of the passage is no less confused than Lachmann's: the smal word *quod* has given rise to the strange misapprehensions."

stehen können? Die Materie ist stets in Fülle bereit, schöpferische Verbindungen einzugehen, und weit öffnet sich stets der Raum. Sicherlich giebt es also auch in andern Teilen des Weltalls ähnliche Erdkörper mit ähnlichen Menschen- und Tiergeschlechtern. Bringt doch überdies die Natur alles, was sie hervorbringt, in verschwenderischer Fülle hervor. Weshalb sollte sie sich trotz des Reichtums ihrer Mittel damit begnügt haben, ein Meer, einen Himmel, eine Erde zu schaffen? (V. 1048—1089).

Wer sich in die wahre Entstehungsart der Dinge vertieft hat, für den ist die Natur nur ihren eigenen Gesetzen unterthan und für immer befreit vom Joche strenger, tyrannischer Herren. Als ungetrübt heiter und sorgenfrei muß man sich das Leben der ewigen, seligen Götter vorstellen. Wie kann man sie sich allgegenwärtig in den endlosen Mühen der Weltregierung abquälen lassen! Das überstiege die Kraft eines Gottes. Nein, sie schleudern auch nicht zürnende Blitze nach dem Frevler, um — statt des Schuldigen oft genug den Unschuldigen zu treffen (V. 1090—1104).

Auch unsere Welt ist nicht mit einem Schlage entstanden. Allmählich haben sich jenen ersten Atomverbindungen, welche die Anfänge unseres Weltbildungsprozesses waren, andere hinzugesellt, von außen kommend und das schon Vorhandene durch passenden Zuwachs aus dem unendlichen Weltenraum verstärkend. So führt die schöpferische Natur (natura creatrix) alles seiner Reife zu. Aber dem Wachsen sehen wir auch das Schwinden entsprechen. Was seinem Höhepunkte sich zubewegt, nimmt mehr Atome in sich auf, als es ausscheidet; das Gereifte und Großgewordene hingegen scheidet mehr aus als es aufnimmt und muß deshalb alternd allmählich dem Anprall fremder Körper unterliegen. So wird auch unsere alternde und sich erschöpfende Welt nicht in alle Ewigkeit ihre Verluste decken können. Schon zeigt sie sich weniger zeugungskräftig. Weniger groß und stark als früher sind ihre Tiere, weniger reichlich sind die Ernten, größerer Mühe schon bedarf es, um dem müden Boden etwas abzugewinnen. Der alte Landmann schüttelt sorgenvoll den Kopf und denkt vergangener besserer Zeit. Zum Dank für ihre Frömmigkeit, so denkt er wohl, habe die Natur früheren Geschlechtern reichlicher ihre Gaben gespendet. Der wahre Grund aber ist dieser: Alles Entstandene muß auch wieder zu Grunde gehen. Diesem ewigen Gesetze sind ganze Weltkörper ebenso bedingungslos unterworfen wie die einzelnen Körper und Geschöpfe (V. 1150—1174).

Drittes Buch.

Das dritte Buch, welches der Hauptsache nach der Frage nach dem Wesen der Seele und der Widerlegung des Unsterblichkeitsglaubens gewidmet ist, beginnt mit einer ehrfurchtsvollen Huldigung an Epikur, welche wie ein andächtiges Gebet klingt. In tiefer Finsternis hat Epikur ein Licht angezündet und die wahren Güter des Lebens aufgedeckt. Die Geheimnisse der Natur hat er enthüllt und die geängstete Seele von Schreckphantomen befreit. Dort oben sitzen nun die seligen Götter in ihren ewig heitern Sitzen, von heller Klarheit umgossen (λευκὴ δ' ἐπιδέδρομεν αἴγλη). Nirgends aber mehr unter unseren Füßen, in den Weiten des Weltenraums, ist noch

ein Acheron. Von Andacht fühlt sich der Dichter durchschauert und von Wonne, wenn er die Wunder der Natur, dank dem Genius Epikurs, offen vor sich daliegen sieht (V. 1—30).

Nunmehr gilt es, das Wesen der Seele zu enthüllen und die alles Leben vergiftende Todesfurcht zu verjagen. Es ist nicht wahr, was man manche sagen hört, Krankheit und Schande seien größere Schrecken als der Tod. Das Unglück kommt, und die Maske fällt. Wo bleibt dann die Zuversicht ihrer Reden? Angstgequält sieht man sie Totenopfer darbringen und ihren Geist weit dem Aberglauben öffnen. Ja, diese Todesfurcht ist die Quelle aller Schändlichkeit. Ihr entspringt die Habsucht und der Ehrgeiz. Armut und Niedrigkeit scheinem ihrem verblendeten Blicke die Thürhüter des Todes. Daher die Leidenschaften, welche das Leben vergällen. Vor keinem Verbrechen schreckt ihre Gier zurück und von Neid verzehrt beim Anblicke eines Mächtigeren, machen sie die wahnsinnigsten Anstrengungen, ihm gleich zu kommen, und legen oft Hand an sich und geben sich den Tod aus Furcht vor dem Tode. Stets bangend, es möchte ihnen das zum Leben Nötige fehlen, verlieren sie den Genuß des Lebens.[1]) Nur die Philosophie kann einen Strahl des Lichts in diese verfinsterten Seelen fallen lassen (V. 31—93).

Zunächst will Lucrez vom Geiste reden, jener das Leben leitenden Kraft. Dieser ist ebenso ein Teil des Menschen, wie die Hand, der Fuß, das Auge. Manche Philosophen definieren den Geist als die Harmonie, als die belebende Kraft des Körpers, leugnen aber, daß man ihm eine bestimmte Stelle in demselben zuweisen könne, ebensowenig als z. B. der Gesundheit. Oft aber leidet augenscheinlich der Körper ohne den Geist, oft auch der Geist ohne den Körper. Und während der Körper fühllos im Schlafe daliegt, regt sich und lebt etwas in uns, der Freude wie dem Schmerze zugänglich (V. 94—116).

Auch die Seele (anima) ist nicht bloß ein Ausdruck zur Bezeichnung des harmonischen Organismus, sondern ein bestimmtes Etwas in unsern Gliedern. Auch im verstümmelten Körper fährt sie ja fort zu weilen, und ein verhältnismäßig geringer Wärmeverlust verscheucht sie andrerseits. Lucrez definiert sie als die dem Körper innewohnende Wärme und Lebensluft (calor et ventus vitalis in ipso corpore). V. 117—135.

Geist und Seele sind innig verbunden, der Vorrang aber gebührt dem Geist. Sein Sitz ist in der Mitte der Brust, wo man deutlich die Empfindungen des Schreckens, der Furcht, der Freude wahrnimmt. Seinem Befehle gehorcht die Seele, welche über den ganzen Körper ausgebreitet ist. Allerdings kann der Geist Freude und Schmerz empfinden, ohne daß sich sein Zustand der Seele mitteilt; bewegt ihn aber etwas heftiger, so wird offenbar die Seele in Mitleidenschaft gezogen, welche ihrerseits dann ihre Erschütterungen auf den Körper übergehen läßt (V. 136—160).

Geist und Seele sind körperlicher Natur. Denn sie wirken in der mannigfachsten Art auf den Körper und leiden zusammen mit ihm (V. 161—176).

---

[1]) Es leuchtet ein, daß sich die Habsucht und der Ehrgeiz weit besser aus der zu großen Liebe zum Leben, als aus der zu großen Angst vor dem Tode ableiten lassen.

Die überaus bewegliche Natur des Geistes rechtfertigt die Annahme, daß er aus sehr kleinen, sehr feinen und runden Atomen besteht. Diese Annahme wird auch dadurch bestätigt, daß der Körper durch den Tod keinen sichtbaren noch durch das Gewicht wahrnehmbaren Verlust erleidet; nur die Lebenswärme ist entschwunden, welche der Blume des Weins, dem Dufte der Salbe vergleichbar über den ganzen Körper zerstreut war (V. 177—230).

Drei Substanzen findet man beim ersten Blick in der Seele vereinigt: eine dem Feuer verwandte (πυρῶδες), eine der Luft ähnliche (ἀερῶδες), eine hauchartige (πνευματικόν). Um aber die Empfindung zu verstehen, muß man noch eine namenlose vierte annehmen, welche aus den allerkleinsten Stoffteilchen besteht, so daß sie in das Innerste des körperlichen Organismus ihre Bewegungen schicken kann. Diese ist auch der eigentliche Sitz des Lebens: ein Schmerz, der durch die Oberfläche bis zu ihr durchdringt, zerstört das Leben (V. 231—257).

Wie diese Substanzen sich zu einer Einheit verschmelzen, ist bei der Armut der Sprache schwer zu sagen. Sie wirken vereinigt wie Kräfte eines Körpers. Wie sich aber der Körper zur gesamten Seele verhält, so verhält sich jene vierte, namenlose Seelensubstanz zu der Seele selbst. Sie ist gewissermaßen die Seele der Seele, das eigentlich Treibende im Körper, das wahre Prinzip der Empfindung. Jene andern drei Substanzen, für sich wirkend und durch kein Band zusammengehalten, würden die Empfindung zerstören und das Band des Lebens zerreißen. Je nach der Verschiedenheit des Charakters gewinnt, sowohl in den Tieren als in den Menschen, eine jener drei niedern Seelensubstanzen die Oberhand. Die zornsprühenden Augen verraten, daß der Zorn dem Feuer verwandt ist; die Furcht hingegen läßt schaudern und zittern und erinnert an die Kälte Welch Zwischenraum nun trennt den leidenschaftlichen Löwen von dem flüchtigen Hirsch! Andere Wesen stehen ihrem angeborenen Charakter nach in der Mitte. So hat auch jeder Mensch eine natürliche Disposition zu dieser oder jener Erregtheit. Die Erziehung vermag diese Neigungen nicht gänzlich auszurotten (nec radicitus evelli mala posse putandumst), aber sie hat doch eine bemerkenswerte Kraft, das Fehlerhafte zu schwächen und abzuschleifen. Dieser Rest menschlicher Leidenschaftlichkeit, welcher der Vernunft unzugänglich bleibt, ist uns kein Hindernis, jenes ideale Glück[1]) zu erreichen, welchem das Leben zustrebt (V. 258—322).

Die Seele ist der Wächter des Leibes; beide aber sind einer Wurzel entsprungen und können nicht getrennt von einander bestehen. Wer vermag den Duft von den Körnern des Weihrauchs zu trennen, ohne das Ganze zu zerstören? So innig ist die Seele mit dem Körper schon im Mutterleibe vereinigt (V. 323—349).

Wer dem Körper selbst die Empfindung abspricht, um sie allein der Seele zuzuschreiben, gerät in Widerspruch mit den augenscheinlichsten Thatsachen. Allerdings schwindet alle körperliche Empfindung, sobald die Seele

---

[1]) Wie oben (nos exaequat victoria caelo) ist auch hier „ut nil impediat dignam dis degere vitam“ nicht auf die sittliche Hoheit der göttlichen Natur, sondern auf ihr vollkommenes, wolkenloses Glück zu beziehen. Epikur bekämpft die Leidenschaft nicht weil sie an sich schlecht ist, sondern weil sie das Glück hindert. Nur eine ruhige Seele kann des Glücks teilhaftig werden.

davonflieht. Die Empfindung ist aber keine wesentlich körperliche Wirkung, sondern wird erst möglich durch die Vereinigung des Körpers und der Seele.[1])

Von wunderlicher Verkehrtheit ist auch die Meinung, daß die Augen selbst nichts sehen, sondern nur die Thüren der Seele seien.[2]) Ist denn das Auge selbst unempfindlich und müßte man da nicht noch besser sehen können, wenn man diese Thüren entfernte? (V. 350—369).

Der ehrwürdige Demokrit läßt die Körper- und Seelenatome in uns abwechseln und nimmt von beiden eine gleiche Zahl an. Auch dieser Lehre glaubt Lucrez widersprechen zu müssen. Nicht bloß sind die Seelenatome sehr viel kleiner als die Körperatome, sondern auch weniger zahlreich und demgemäß in weiteren Zwischenräumen über die Glieder verbreitet. Daraus erklärt sich die Stumpfheit unserer Empfindung. Staub, Spinneweben, die abgestreifte Haut der Insekten und tausend andere leichte Gegenstände, die sich uns allmählich nahen, fühlen wir nicht, weil zahllose Körperatome erschüttert werden müssen, ehe sich die Bewegung bis zu jenen relativ wenigen Seelenatomen fortpflanzt, durch deren Mitwirkung die Empfindung erst zustande kommt (V. 370—396).

Das eigentlich Belebende[3]) im Körper ist der Geist (animus). Mit dem Körper zugleich kann die Seele (anima) verstümmelt werden; aber ohne die treibende Kraft des Geistes schwindet auch die leiseste Spur der Seele, und der Körper fällt der Kälte des Todes anheim. Lucrez erörtert das Verhältnis an den Teilen des Auges. Ist die Pupille unverletzt, so mag alles ringsum zerstört sein, die Sehkraft besteht doch fort. Ist aber die Pupille selbst verletzt, so erlischt die Quelle des Lichts, und Finsternis lagert sich über unsere Augen (V. 397—416).

---

[1]) Munro (I, S. 489) will sich diese Verse von Lachmann und Bernays nicht rauben lassen: The above vess. are a clear continuation and completion of the preceding argument; are in fact a summary of Diog. X, 64: Διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν [τὸ σῶμα] οὐ γὰρ αὐτὸ ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἑτέρῳ ἅμα συγγεγενημένῳ αὐτῷ παρεσκεύαζεν etc. — V. 358 hält er dagegen für unecht und will sich auch durch Lachmanns Konjektur (nullaque statt multaque) nicht zu seinen Gunsten stimmen lassen. Auch Bernays verwirft diesen Vers. Lachmann erblickt darin eine Zurückweisung auf die oben gemachte Bemerkung, daß der Körper durch das Scheiden der Seele an Ausdehnung und Gewicht keinen wahrnehmbaren Verlust erleidet. Dieser Gedanke wäre aber nur äußerlich durch den Begriff des Verlustes vermittelt: „Der Körper verliert im Tode die Empfindung. Damit verliert er, was ihm gar nicht eigentümlich angehört hatte. Sonst verliert er weiter nichts." Das wäre ein wunderliches Räsonnement, ganz abgesehen davon, daß die beiden auf einander folgenden Verse das gemeinschaftliche Schlußwort *aevo* haben.

[2]) Diese Stelle zielt vor allem auf Heraklit. Sehr bekannt auch ist das Wort des Epicharmus: Νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει, τἄλλα κωφὰ καὶ τυφλά. — Der Materialismus steht auf dem Standpunkt eines naiven Sensualismus und hält den Prozeß der sinnlichen Wahrnehmung für viel einfacher als er in Wirklichkeit ist.

[3]) V. 350—395 werden von Lachmann in Klammern geschlossen. Allerdings ist der Zusammenhang hier gelockert. V. 396 schließt sich andrerseits sehr gut an 349 an. Die Rechtfertigung Munros ist nur für die Verse 350—358 gültig. Gleichwohl sind die Verse sicher von Lucrez. Sie sind also nachträglich in einen Zusammenhang eingereiht, zu welchem sie nicht ohne alle Beziehung waren, ohne jedoch im Geiste und, so zu sagen, im Zuge dieser Stelle entstanden zu sein.

Lucrez hat jetzt das Hauptthema dieses Buches erreicht: die Seele ist sterblich. Für das Nachfolgende ist es bedeutungslos, animus und anima zu unterscheiden, weil beide wegen ihrer engen Verbindung dasselbe Los treffen muß. Sind doch die Seelenatome noch viel kleiner, feiner und den Eindrücken zugänglicher als die Atome des Wassers, des Nebels, des Rauches. Wenn nun das Wasser dem zertrümmerten Gefäße entfließt, Nebel und Rauch sich in die Luft auflösen, wie sollte da das zertrümmerte Gefäß des Körpers die flüchtig feine Seele zurückhalten können? Wie sollte vollends, nachdem sie dem Körper entronnen, es der im Vergleich zum Körper so wenig kompakten Luft möglich sein, die Flüchtige am Zerstieben zu verhindern? (V. 417—444).

Wer sieht nicht, daß die Seele zusammen mit dem Körper entsteht, zusammen mit ihm wächst und altert? Auf die geistig unreife Jugend folgt das geistig kraftvolle Mannesalter, und auf dieses das Greisenalter, in welchem zusammen mit den Körperkräften auch die Kräfte des Geistes schwinden. Wie Rauch enteilt zuletzt die müde Seele in die hohen Lüfte. Was für den Körper ferner die Krankheiten und Schmerzen sind, sind für die Seele die Sorgen, die Trauer, die Furcht. Ja, sie nimmt teil an den Krankheiten des Körpers. Besinnungslos sieht man den Entkräfteten daliegen: nicht mehr erkennt er die Stimme, nicht mehr das Antlitz der seinen, die weinend ihn umstehen und ins Leben zurückzurufen versuchen. Was aber vom Schmerze und von der Krankheit getroffen wird, fällt auch dem Tode anheim: nam dolor ac morbus leti fabricator uterquest. Mit welcher Gewalt wird ferner der Geist erschüttert, wenn die Glut des Weins sich durch die Adern ergießt! Sollte ein noch stärkerer Eindruck da die Seele nicht völlig vernichten können? Seht dort den Epileptischen! Wie vom Blitze getroffen fällt er hin, mit zuckenden Gliedern, mit schäumendem Munde, und sinnlose Laute entringen sich seinen Lippen. Das Übel schwindet, er erhebt sich, und die Besinnung kehrt ihm allmählich wieder zurück. Wie sollte eine Seele, der im schützenden Körper schon solche Erschütterungen bereitet sind, hoch oben in den Lüften, im Kampfe mit den wütenden Winden ihr Leben behaupten können? Auch das beweist die Sterblichkeit der Seele, daß man sie heilen kann. Heilen heißt Modifizieren, d. h. entweder die Ordnung der Teile ändern oder ihre Zahl vermehren oder vermindern. Was dem Wechsel aber zugänglich ist, kann nicht unsterblich sein (V. 445—525).

Wir sehen ferner Glied für Glied oft absterben, indem allmählich die Lebenswärme den Körper verläßt. Wie kann für unsterblich gelten, was so stückweis stirbt? Oder sollte die Seele sich aus dem absterbenden Körper vielleicht in irgendeinen innersten Teil desselben zurückziehen? Nirgends aber merkt man einem Punkte des hinschwindenden Leibes an, daß die vorher über das Ganze verbreitete Lebenskraft in ihm konzentriert ist. Aber gesetzt auch, dem wäre so, wäre sie darum weniger sterblich, wenn sie, anstatt sich in die Lüfte zu zerstreuen, sich im sterbenden Körper selbst irgendwo, von allen Seiten zurückweichend, zusammendrängte und dort erst selbst abstürbe (V. 526—547).

Man erwäge sodann, daß die Seele ein bestimmter Teil des

Menschen ist, und daß ihr eine bestimmte Stelle zukommt. Können die Augen, die Ohren und die andern Sinne, kann die Hand, das Auge, die Nase losgelöst vom Körper weiter funktionieren? Wie soll denn die Seele ohne den Körper, mit welchem aufs innigste verbunden sie erst die Lebenserscheinungen zustande bringt, weiter bestehen können? Mit demselben Rechte könnte man glauben, ein ausgerissenes Auge werde fortfahren zu sehen. Nur in der Umhüllung des Körpers können die Seelenatome jene Empfindung schaffenden Bewegungen vollziehen. Die Luft müßte selbst ein Körper sein, um die entweichende Seele umschließen und zurückhalten zu können (V. 548—579).

Die Fäulnis, der Zusammensturz des Körpers läßt erkennen, daß mit dem Scheiden der Seele das innerste Fundament des Lebens erschüttert worden ist. Vielerlei deutet aber darauf hin, daß die Seele im Körper selbst schon, noch ehe sie in die Lüfte entweicht, den Prozeß der Auflösung beginnt. Wenn in der Ohnmacht schon die Seele zugleich mit dem Körper eine so arge Erschütterung erleidet, weshalb sollte da eine etwas stärkere Ursache sie nicht völlig zu Falle bringen können? Man bedenke auch, daß kein Sterbender die Empfindung hat, als schwinde seine Seele in ungebrochener Kraft von ihm: sie scheint vielmehr zugleich mit den Sinnen zu ersterben. Wäre sie unsterblich, würde sie da auch sterbend klagen über ihre Auflösung und sich nicht vielmehr freuen aus dem Kerker des Leibes befreit zu werden und wie eine Schlange ihr altes Kleid abzulegen? (V. 580—614).

Dazu kommt, daß wir mit Sicherheit für die Seele eine bestimmte Stelle des Körpers nachweisen können, von welcher sich ihre Funktionen ebensowenig jemals entfernen, als die Sinneswahrnehmungen von den Sinneswerkzeugen. Hier ist nichts Willkürliches und Unverbundenes. Kann auch die Flamme aus dem Wasser hervorschlagen, die Kälte aus dem Feuer entstehen? Wer die Seele unsterblich sein läßt, muß ihr übrigens auch die Fähigkeit der sinnlichen Wahrnehmung nach ihrer Trennung von Liebe lassen. Demgemäß verfahren auch die Dichter und Künstler. Wie kann man sich aber Sinnesfunktionen ohne körperliche Sinneswerkzeuge vorstellen? (V. 615—633).

Die Seele ist über den ganzen Körper zerstreut [1]) und lebt fort in den abgetrennten Teilen, wie das Zucken abgeschlagener Glieder, der lebhafte Blick des Enthaupteten, die Windungen der zerschnittenen Schlange beweisen. Was aber in Teile zerspalten werden kann, ist stets sterblich (V. 634—669).

Wenn die Seele nicht mit unserem Körper entstanden wäre,[2]) so müßte sie doch auch irgendwelche Erinnerung an ihre früheren

---

[1]) Oben (V. 615) hieß es vom animus (mens consiliumque), er habe wie die Sinne einen bestimmten Sitz im Leibe. Hier ist von der den ganzen Körper beseelenden Lebenswärme die Rede, welche Lucrez anima nennt. — Lucrez schreibt an dieser Stelle den vom Centralorgan getrennten Gliedern des menschlichen Körpers eine Stärke der Reaktionsfähigkeit zu, zu welcher der heutige Physiologe lächeln muß.

[2]) Wir vergessen zu leicht, daß die Alten, wenn sie von der Unsterblichkeit der Seele reden, damit nicht bloß ein endloses Leben bezeichnen, sondern ein solches, welches weder Anfang noch Ende hat. Was entstanden ist, lehren sie, muß auch wieder vergehen; nur das Nichtentstandene kann ewig dauern. So entspricht auch bei Plato dem Fortleben der Seele nach dem Tode eine Präexistenz derselben.

Zustände bewahrt haben. Könnte sie so gänzlich alles Zurückliegende vergessen, so hat sie sicherlich schon den Pfad des Todes betreten (V. 670—678).

Auch könnte die Seele nicht eine so innige Vereinigung mit dem Körper eingehen, wenn sie erst im Augenblicke der Geburt, wo wir die Schwelle des Lebens betreten und unser körperlicher Organismus schon fertig ist, von außen in uns einzöge. Wie ein Vogel im Käfig müßte sie sich im Leibe vorkommen, sie, welche doch die Empfindung bis in die äußersten Teile des Körpers treibt. Eine fertige Seele, welche von außen kommend sich durch die Glieder ergösse, müßte das Schicksal der Speise erleiden, welche den Körper aufbauend, selbst zu Grunde geht (V. 679—712).

Nur das Unteilbare ist unsterblich. Auch deshalb muß man die Seele für sterblich halten, weil sie offenbar Teile von sich in dem zerfallenden Leibe zurückläßt. Bald wimmelt ja der Leichnam von Leben. Sollten Tausende von Seelen von außen gekommen sein, um von dem Orte Besitz zu nehmen, den eben eine Seele verlassen hat? Auch dieser Frage verlohnt es sich nachzudenken, ob jene Seelen sich selbst die Würmerleiber schaffen, oder ob sie in die schon fertigen Leiber schlüpfen. Im ersten Falle begreift man nicht die begehrliche Unruhe der Seele, sich mit dem Körper zugleich der Krankheit, der Kälte, dem Hunger zu vermählen. Wie sollten sie es übrigens anfangen, sich selbst einen Körper als Wohnsitz zu schaffen? Im zweiten Falle ist, wie oben schon hinsichtlich des menschlichen Organismus gezeigt wurde, keine innige Vereinigung der beiden Teile möglich (V. 713—740).

Einen andern Beweis für die Sterblichkeit der Seele erkennt Lucrez in der typischen Bestimmtheit aller Wesen. Wanderte die Seele aus einem Körper in den andern, so würde man doch die Tiere ihrer Anlage und dem Gesetze ihrer Natur bisweilen untreu werden sehen. Allein nie flieht der Hyrkanische Hund vor dem Hirsch, nie der Habicht vor der Taube. Daß sich die unsterbliche Seele immer dem neuen Körper anbequemen sollte, ist auch nicht anzunehmen. Quod mutatur enim dissolvitur, interit ergo. Jeder Wechsel deutet auf Umstellung der Teile, damit aber ist die Möglichkeit des Untergangs gegeben: nur das Unwandelbare kann unsterblich sein (V. 741—759).

Man kann auch nicht einwenden, nur in andere derselben Wesensart angehörige Körper gingen die ausscheidenden Seelen über. Die Seele des Weisen hörte dann also auf weise zu sein, indem sie in den Körper des Kindes übergeht. Und ist das Füllen im Laufe so geschickt wie der kräftige Renner? Die Seele ist also sterblich, weil sie ohne Erinnerung an Früheres mit dem Körper wächst und sich ihrer Reife entgegensehnt und schließlich im Alter wie aus einem morschen, Gefahr drohenden Gebäude zu entweichen strebt (V. 760—775).

Welche lächerliche Vorstellung, daß beim Zeugungsakte zahllose unsterbliche Seelen sich immer bereit halten, um in die entstehenden Leiber zu schlüpfen, ängstlich bemüht, sich gegenseitig den Rang abzulaufen! Oder giebt es vielleicht einen Seelenpakt, daß die zuerst Herangekommene das Vorrecht hat und von den andern nicht behelligt werden darf? (V. 776—783).

Alles kann nur an der ihm gemäßen Stelle sein und gedeihen: in der Luft können keine Bäume wachsen, in der Meeresflut keine Wolken sich

bilden, keine Fische auf den Äckern leben. So kann auch die Seele nirgendswo anders sein als im Körper. Das ist ihre natürliche Stelle. Ist doch innerhalb dieses Körpers selbst jede Funktion an eine bestimmte Stelle gebunden. Oder sehen wir das Denken im Leibe herumwandern und jetzt sich im Haupte, dann in den Schultern, dann wieder in der Ferse sich vollziehen? Welche Thorheit nun aber dem Sterblichen das Unsterbliche in enger Verbindung zugesellen zu wollen! Leidet denn die Seele nicht infolge ihrer Vereinigung mit dem Körper? Ist sie nicht krank mit ihm? Und zwingt ihr diese Genossenschaft nicht zugleich Reue wegen des Vergangenen und Furcht und Sorgen wegen des Zukünftigen auf? Dazu kommen die eigenen Krankheiten der Seele. Wie kann man sie da noch für unsterblich halten (V. 784–829).

Mit dem Glauben an die Unsterblichkeit müssen aber auch die Schrecken des Todes schwinden. Ebensowenig wie wir unter den Katastrophen der Vergangenheit gelitten haben, ebensowenig wird uns die Zukunft Schmerz und Kümmernis bereiten, und sollten selbst Erde und Himmel in Trümmer stürzen. Ja, sollte selbst unsere Seele nach ihrer Trennung vom Körper dem Leiden ausgesetzt sein, so bliebe doch unser Ich davon unberührt, als welches aus der innigsten Vereinigung des Körpers und der Seele besteht. Ebensowenig kann es uns in Mitleidenschaft ziehen, wenn die Zeit unsere Atome sammelt und nach unserem Tode in dieselbe Vereinigung und Stellung wieder zusammenbringt, in welcher sie unseren Körper bildeten. Auch so ist ja der Faden des Lebens durchschnitten. Wo soll da Kümmernis sein können über das Vergangene, wo keine Erinnerung vorhanden ist? Ohne Zweifel haben sich oft die Atome unseres Körpers in der unermeßlichen Vergangenheit genau so, wie augenblicklich in unserem Körper zusammengefunden. Aber eine Kluft trennt doch dieses Leben von jenem, und jene Atombewegungen berühren nicht mehr unsere jetzige Empfindung. Wer also nicht mehr ist, kann nicht unglücklich sein; noch auch geht es uns an, ob wir früher irgendwann schon einmal gelebt haben. Vom Tode ist demnach nichts zu fürchten: sterblich ist das Leben, unsterblich der Tod (V. 830—869).

Wo wir jemand in Entrüstung darüber sehen, daß sein Körper einst in der Erde verwesen oder von den Flammen verzehrt oder von den wilden Tieren zerfleischt werden soll, kann man sicher sein, daß eine geheime Furcht in ihm lebt vor der Empfindung nach dem Tode, mag er sich das nun selbst eingestehen oder nicht. Der Lebende hat Mitleid mit sich, wenn er sich im Geiste von Vögeln und Hunden zerfleischt sieht, und macht sich dabei nicht hinlänglich klar, daß jener hingestreckte Leichnam nicht mehr sein Ich ist. Ist es auch schlimmer von wilden Tieren nach dem Tode gefressen, als auf einem Scheiterhaufen verbrannt oder in Honig erstickt zu werden, oder unter einem kalten Grabstein zu liegen, erdrückt auch von der Last der aufgehäuften Erde, über welche Wanderer hinschreiten? (V. 870—893).

„Nicht mehr wird dich dein trautes Haus empfangen," so sprechen sie, „nicht mehr die liebende Gattin, nicht mehr werden die lieben Kinder zum Kusse dir entgegeneilen und dein Herz mit stiller Seligkeit erfüllen. Hinsinken wird das Gebäude deines Glücks, und nicht mehr wirst du die deinen beschirmen können. Um alle Früchte des Lebens wird dich der eine Unglückstag

bringen." Sie vergessen leider hinzuzufügen, daß dann auch alle Sehnsucht nach diesen Freuden geschwunden sein wird und daß der Todesschlaf von allen Sorgen und Schmerzen befreit. Wozu das Klagen und Jammern um die Toten, wenn das Leben in diesen Hafen friedlichsten Schlafes zurückkehrt! (V. 894—911).

Andere sieht man sich das Haupt bekränzen, und den Becher schwingend rufen sie emphatisch: „Kurz ist die Freude des Lebens, und nie kehrt sie wieder." Fürchten sie denn, daß auch noch nach dem Tode sie der Durst oder irgendeine andere Sehnsucht quälen wird? Nein, in ewiger Ruhe werden wir begraben liegen.[1]) Zu keiner Bewegung mehr werden sich die Atome in uns zusammenfinden. Ein Schlaf wird es sein, auf den kein Erwachen folgt (V. 912—930).

Zum Schluß führt Lucrez die Natur selbst redend ein, um dem thörichten Sterblichen das Eitle seiner Todesfurcht zu beweisen: „Was jammerst und klagst du?" spricht sie. „Hast du nicht genossen? Sind denn alle deine Freuden wie in ein Faß ohne Boden geflossen? Weshalb erhebst du dich nicht dankbar wie ein satter Gast von der Tafel des Lebens? Weshalb gehst du nicht heiter zur sorglosen Ruhe ein? Oder sind deine Freuden dir vergällt worden, und bist du unzufrieden mit dem Leben? Wozu neue Genüsse hinzufügen wollen, die dir doch auch nicht zum Segen ausschlagen würden? Besser ist es, dieser Lebensmühe ein Ende zu setzen. Wo soll ich auch Neues hernehmen, um dir zu gefallen. Eadem sunt omnia semper. Selbst wenn das Alter deinen Gliedern die Kraft nicht nähme und du für immer vor dem Tode bewahrt bliebest, würde sich dir doch ohn Unterlaß dasselbe Schauspiel des Lebens wiederholen." Wer könnte der Natur Unrecht geben, wenn sie so zu uns spräche? — Dort sieht sie einen Greis, der unmäßig jammert beim Herannahen des Todes. „Hör auf zu weinen und zu klagen, du Unersättlicher," so fährt sie ihn zornig an. „Hast du nicht alle Genüsse des Lebens durchgekostet? Freilich, dich verlangte immer nach dem, was du nicht hattest, und was sich dir bot, das verachtetest du. So scheint dir denn dein Leben jetzt unvollkommen, und früher als du es erwartet hattest, tritt der Tod an dich heran. Verzichte nun willig auf Freuden, die deinem Alter nicht mehr ziemen und mache Würdigeren Platz." Mit Recht spräche so die Natur, dem Neuen muß überall das Alte und Überlebte weichen. Nichts vergeht, aber im ewigen Kreislauf verjüngt sich die Natur. Wo soll sie den Stoff für die Zukunft hernehmen, wenn die Gegenwart nie zur Vergangenheit werden will? Was besteht, muß untergehen, damit Neues entstehe. Vitaque mancipio nulli datur, omnibus usu. Die Natur ist verschwenderisch, das Leben zu leihen; aber niemandem giebt sie es zu eigen. Im Spiegel der Vergangenheit zeigt sie uns unsere Zukunft. Ist es denn etwas so gar Schreckliches, so gar Trauriges, was wir darin schauen? (V. 931—977).

Alle die Schrecken, die man dem Tode andichtet, sie sind im Leben selbst reichlich zu finden. Was ist die lähmende Tantalusfurcht

[1]) V. 921: Nam licet aeternum per nos sic esse soporem ist unverständlich, mag man auch statt soporem mit Bernays per aevum lesen. Der Fehler scheint vielmehr in per nos zu stecken.

anderes als die nichtige Furcht vor den Göttern und vor den bösen Zufällen, die unserer harren? Auch Tityus ist hier. Die Geier, die sein Herz zerfleischen, was sind sie anderes als die Qualen der ungestillten Liebe, die Sorgen und Beängstigungen der leidenschaftlichen Begierde! Sisyphus aber ist das Bild des Ehrgeizigen, der sich abmüht um die Gunst des Volkes und oft gekränkt und zurückgewiesen doch nicht auf die nichtige Ehre verzichten kann. Immer wieder sieht man ihn den Stein keuchend auf die Höhe des Berges wälzen. — Und ähneln wir nicht so ziemlich alle den Töchtern des Danaus? Vergebens bietet uns das Leben die bunte Fülle seiner Früchte dar; nichts vermag den Abgrund unserer Begierde auszufüllen. Ist diese nicht ganz das Bild von jenem Faß ohne Boden, in welches die Unglücklichen zu schöpfen verdammt waren?

Wer kann an Cerberus, an die Furien, an den Tartarus glauben? Nicht jenseits des Lebens sind sie, hier unter uns selbst vielmehr. Grausame Strafen treffen hier den Übelthäter; aber schlimmer als alles sind die Qualen, welche ihm sein böses Gewissen bereitet, zumal wenn der Tod ihm nicht einmal ein trostreiches, erlösendes Bild ist. Für den Thoren ist die Hölle auf Erden. Hic Acherusia fit stultorum denique vita (V. 978—1023).

Auch dieses soll man sich zur Beschwichtigung der eitlen Furcht sagen: „So viele haben vor dir ihre Augen dem Lichte schließen müssen, die doch besser waren als du, Könige, Feldherrn, Meister der Wissenschaft und der Kunst.[1]) Freiwillig bot sich Demokrit dem Tode, als er die Kräfte seines Geistes schwinden fühlte. Ja, Epikur selbst mußte sterben, er, der wie eine strahlende Sonne alles andere, was der menschliche Geist hervorgebracht, in Schatten gestellt hat. Wie kannst du zögern zu sterben, du, dessen Leben fast ein Sterben ist. Wachend schläfst du, ein Spielball des Wahnes und der Sorgen; keines Ziels dir bewußt, irrst du unsicheren Schrittes wie ein Trunkener durch das Leben“ (V. 1024—1052).

Eine Last fühlen die Menschen wohl ermüdend auf ihrem Geiste ruhen; die wahre Ursache ihres Elends aber ist ihnen unbekannt. Sie würden sonst anders leben und nicht in unnützer Vielgeschäftigkeit der Sorge zu vergessen suchen. Voll Verdruß sieht man sie zwischen entgegengesetzten Entschlüssen hin- und herschwanken. Doch vergebens, sie vermögen sich nicht zu entrinnen. Nur die Philosophie kann sie von der Qual befreien, welche ihr kranker Sinn sich des Zukünftigen wegen bereitet. Das Zukünftige κατ' ἐξοχήν ist aber der Zustand nach dem Tode.[2]) Nicht um das Behagen einer flüchtigen

---

[1]) So antwortet auch Achill dem Lykaon (Ilias XXI, 106 u. ff.), als er jammernd fleht, ihn leben zu lassen:

Ἀλλὰ φίλος θάνε καὶ σύ, τίη ὀλοφύρεαι οὕτως;
κάτθανε καὶ Πάτροκλος, ὅ περ σέο πολλὸν ἀμείνων.
οὐχ ὁράᾳς οἷος καὶ ἐγὼ καλός τε μέγας τε;
πατρὸς δ' εἰμ' ἀγαθοῖο, θεὰ δέ με γείνατο μήτηρ
ἀλλ' ἔπι τοι καὶ ἐμοὶ θάνατος καὶ μοῖρα κραταιή.

[2]) Nur durch Einschieben dieses Zwischengedankens kann man V. 1071—1073 an dieser Stelle einigermaßen verständlich machen. Lucrez hatte freilich am Anfange dieses Buches allen Ehrgeiz und alle Habsucht aus der Furcht vor dem Tode in einer gezwungenen Weise abgeleitet, hier aber (1051—1068) redet er doch von der Unbeständigkeit und beweglichen Unruhe des gedankenlos Dahinlebenden. Allerdings ist auch dagegen nach Epikur die

Stunde handelt es sich dabei, sondern um Frieden oder Beängstigung die unbegrenzte Ewigkeit hindurch (V. 1053—1073).

Wie sinnlos ist diese Lebensgier, die uns in Angst und Gefahren stürzt! Der Tod ist doch unvermeidlich, und uns ewig im Kreise drehend, vermögen wir uns doch keinen neuen Genuß zu verschaffen. Was wir haben, lassen wir fahren, um die Hand nach etwas anderem auszustrecken; und haben wir dieses erreicht, so erwacht eine neue Begierde. So treibt uns ein unersättliches Verlangen durch das Leben. Doch die Zukunft ist stets ungewiß. Dieses aber ist gewiß, daß auch die Dauer des längsten Lebens um nichts die Ewigkeit des Todes verkürzen kann, und daß der Tod doch unentrinnbar ist, selbst wenn es uns gelänge, ganze Jahrhunderte lang das Leben hinzuziehen (V. 1076—1094).

Viertes Buch.

Das vierte Buch giebt eine Theorie der Sinnesempfindung und der geistigen Vorstellungen. V. 1—25 sind gleichlautend mit I, 926—950. — Nachdem im dritten Buche ausführlich die Natur und das Schicksal der Seele erörtert worden ist, soll nunmehr genauer erklärt werden, welcher Art die Eindrücke sind, welche in uns die Sinnesempfindungen zustande bringen. Von der Oberfläche der Körper lösen sich fortwährend Bilder los (rerum simulacra, Demokrit nannte sie εἴδωλα) und flattern hierhin und dorthin durch die Luft. Alle phantastischen Visionen, welche sich unseren Sinnen darbieten, auch die Erscheinungen Verstorbener, sind aus solchem Ursprunge zu erklären (V. 26—41).

Es tragen diese Bilder genau die Züge des Objekts, von welchem sie sich losgelöst haben. Man könnte sie unendlich feinen Häutchen vergleichen. Analogieen solcher Loslösungen feinerer oder gröberer Art bietet die tägliche Erfahrung auch dem stumpfen Sinne sehr viele. So sehen wir oft auf Dornbüschen die abgestreifte Hülle von Cikaden und Schlangen flattern. Da sich diese Teilchen von der Oberfläche loslösen, ohne Hindernissen zu begegnen und ohne ihre Ordnung und Folge zu verändern, so zeigen sie genau die Züge ihres Gegenstandes. Aus solchen Loslösungen der Farbe von der Oberfläche erklärt Lucrez auch den farbigen Schein, der sich über das Theater ergießt, wenn es mit farbiger Leinwand überspannt wird. Kein menschliches Auge kann das feine Gewebe dieser abgestoßenen Bilderchen erkennen. Was aus dem Innern der Körper hingegen sich loslöst, ist verschwommen und undeutlich, weil es auf gewundenen Wegen sich hervorringen muß. Jene Abstoßungen der Oberfläche aber sind ihren Objekten so völlig ähnlich, daß man sie den Abbildern der Dinge im Wasser oder im Spiegel vergleichen kann (V. 42—109).

Freilich wer nur das sinnlich Wahrnehmbare gelten läßt, kann diese Vorgänge nicht verstehen. Man denke aber an die unendliche Kleinheit der

---

Philosophie das Hauptheilmittel.] [Sie allein vermag ja den Frieden der Seele zu geben und jene gleichmäßig heitere Gemütsstimmung. Hier aber wird sie als Mittel gegen die krankhafte Unruhe des Geistes empfohlen, weil sie über den Zustand nach dem Tode eine beruhigende Aufklärung giebt.

Atome. Ein wie weiter Zwischenraum trennt sie noch von dem, was eben erst anfängt sichtbar zu werden. Von wie verschwindender Kleinheit sind nicht die Glieder der kleinsten, kaum sichtbaren Tiere! Sehr viel kleiner aber noch sind die Seelenatome. Man drücke das Blatt einer stark duftenden Pflanze zwischen den Fingern, und man wird eine erstaunliche Fülle verschwindend kleinster Teile gewahr werden, aus welchen sich ihr Duft zusammensetzt. Aus alle dem kann man sich von der Zartheit jener abfließenden Bilderchen eine Vorstellung machen (V. 110—126).

Ja, auch unabhängig von Körpern sehen wir solche Bilder entstehen. Phantastische Wolkengebilde schweben durch die Luft, bald Riesen ähnlich, bald wie Berge oder losgerissene Felsstücke aussehend[1]) (V. 127—140).

Wie die Sonne aufaufhörlich Licht ausstrahlt, so strahlen die Dinge ohne Unterlaß von ihrer Oberfläche solche Abbilder ihrer selbst aus. Begegnen diese in ihrem Laufe anderen Körpern, so gehen sie entweder ungehindert durch, wenn es wenig kompakte Körper sind, oder sie brechen sich daran und zerstieben, wenn es harte Körper sind, oder sie werden davon zurückgeworfen, wenn es harte und glänzende Körper sind. Die Fülle dieser in jedem Augenblicke nach allen Seiten ausstrahlenden Bilder ist unermeßlich (V. 141—167). Man betrachte die gewaltigen Wolkenmassen, die plötzlich oft den Himmel überziehen und wie ein drohendes Schreckgespenst auf die Erde herunterhängen. Ein wie geringer Teil von ihnen ist das Bild, welches uns erscheint, und nach wie viel verschiedenen Richtungen entsenden sie solche Bilder[2]) (V. 168—176).

Von der Bewegungsschnelligkeit dieser Abbilder kann uns das Sonnenlicht eine Vorstellung gewähren. Ein Bild dringt auf das andere, und ihr lockeres Gefüge macht es ihnen leicht, die Luftschichten in der Mitte zu durchströmen. Ja, sie müssen an Schnelligkeit das Sonnenlicht noch übertreffen, weil sie ungehindert von der Oberfläche abfließen, während jenes dem Innern des Sonnenkörpers entströmt. Man stelle ein Bassin mit Wasser ins Freie. Im Nu werden sich von der Höhe des Himmels aus die Gestirne darin spiegeln. So genügt jenen Bildern ein Augenblick unermeßliche Weiten

---

[1]) Auch diese Verse sind Lucrezisch und des Lucrez durchaus würdig. Aber sie sind unabhängig von dem Zusammenhange dieser Stelle entstanden. Epikur unterscheidet nämlich zwei Arten von εἴδωλα, die ἀπόρροιαι und die συστάσεις. „Itaque manifestum est Lucretium, cum alterum genus a se praetermissum esse neglegeret, haec in chartas ita coniecisse, ut ea nullo certo loco reponeret, correctorem autem poematis ne id quidem curasse, ut partes dispersae coniungerentur.“ Lachmann.

[2]) Lachmann will diese Verse mit V. 129—142 verbinden. Munro widerspricht dem: „These vss. appear to me to have nothing to do with the συστάσεις of 129—142, with which Lachm. connects them: the sense is somewhat obscure and briefly put; but they are a continuation of the argument immediately preceding, and illustrate *quam facili et celeri ratione* images are produced.“ Der nach allen Seiten ausstrahlenden Helle der Sonne wird die von jenen Wolkenmassen nach allen Seiten sich verbreitende Finsternis gegenübergestellt (wenn wir, wie Lachmann will, V. 179 nach 175 stellen und statt *numine momine* lesen). Sonne und Wolken sind Objekte, die weiter sichtbar sind, als die Menge der gewöhnlichen Objekte, und die deshalb auch ungewöhnlich viel Idole abfließen lassen. Trotzdem erleiden sie selbst keine Verluste, die den Sinnen merklich wären. So ätherischer Natur sind jene Bilderchen (quorum quantula pars sit imago dicere nemost qui possit). So heißt es oben (V. 157 u. 158): Perpetuo fluere ut noscas e corpore summo texturas rerum tenuis tenuisque figuras.

zu durcheilen. Abbilder solcher Art treffen ununterbrochen alle unsere Sinne in größter Fülle (V. 177—229).

Zwischen dem Tastsinn und dem Gesichtssinn giebt es Berührungspunkte: was man im Finstern berührt hat, erkennt man beim Tageslichte wieder. Direkt wendet sich das Abbild freilich nur an den Gesichtssinn: überall, wohin wir auch blicken, erscheint uns Farbiges und Gestaltetes. Auf die Entfernung des Gegenstandes schließen wir aus der längeren oder kürzeren Dauer, während welcher durch das heraneilende Bild aufgeregt und gestoßen, die dazwischen liegende Luft unser Auge berührt. Der ganze Prozeß des Sehens und des Abschätzens der Entfernung vollzieht sich freilich mit der allergrößten Schnelligkeit. Wunderbar mag es scheinen, daß wir von den einzelnen Abbildern nichts merken und doch das Objekt sehen, welches ihre zusammenströmende Masse zustande bringt. Unsere Sinne sind eben unvollkommen. Sind die Teile des Windes und der Kälte nicht ebensowenig wahrnehmbar? Und wenn wir einen Stein berühren, so macht sich dem Tastsinn nur seine Härte fühlbar, nicht sein Umriß, nicht seine Farbe (V. 230—268).

Wie ist es aber möglich, daß uns das Bild hinter dem Spiegel erscheint? Erst erscheint uns das Bild des Spiegels, dessen Distanz wir auf die eben angegebene Art abschätzen (V. 246—255), die Entfernung jenes dann zurückgeworfenen Bildes aber beurteilen wir nach dem Eindruck einer zweiten Luftsäule, welche diesem Bilde vorangeht. Weshalb aber erscheint uns was rechts ist, im Spiegel links und umgekehrt? Weil beim Zusammenstoß mit der Spiegelfläche das Bild sich umdreht, wie wenn ein feuchter Gipsabdruck an eine Säule gepreßt wird. Dieses Verwechselungsspiel vervielfältigt sich, wenn man mehrere Spiegel einander gegenüberstellt. So erklärt es sich auch, daß die Figur im Spiegel alle unsere Bewegungen nachmacht. In dem Winkel, in welchem das Objekt eingefallen ist, muß es auch zurückstrahlen (V. 269—298).

Zu heller Glanz wird unserem Auge unangenehm. Das Sonnenlicht blendet selbst, weil die unermeßliche Luftschicht, die es durcheilt, unserm Auge eine zu heftige Erschütterung bereitet (V. 246—255). In allem, was lebhaft glänzt, sind außerdem feurige Atome, deren Eindringen Schmerz verursacht. Der Gelbsüchtige sieht gelb, weil Stoffteilchen dieser Farben sich ihm fortwährend vor die Objekte schieben. Aus dem Finstern kann man ins Helle sehen, weil die zweite, helle Luftschicht die Anfangsfinsternis verscheucht, so daß die Bilder heranströmen können; jedoch können wir nicht umgekehrt aus dem Hellen ins Dunkele sehen, weil die nachkommende Finsternis den Gegenständen alle Zugänge zum Auge abschneidet. — Ein viereckiger Turm erscheint uns aus der Ferne rund, weil auf dem langen Wege bis zu uns die Winkel sich infolge der häufigen Luftstöße abstumpfen. — Auch der Schatten mit seinen neckischen Bewegungen erklärt sich leicht: unser Körper verschließt dem Lichte den Zugang; sowie wir uns aber bei Seite wenden, strömt das Licht wieder zu aus unerschöpflichem Quell, und die Schatten scheinen wie weggewaschen (V. 299—378).

Man hüte sich aber zu glauben, daß die Sinne sich jemals täuschen können. Der Geist ist es vielmehr, welcher die Sinneseindrücke oft falsch

erklärt, indem er uns z. B. glauben macht, der Schatten wandele dort, und der Schatten hier sei verschieden von jenem andern, der dort eben war. Solcher sogenannten Sinnestäuschungen giebt es viele. Das Schiff, auf welchem wir fahren, scheint still zu stehen, und vorbei fliegen die Felder und Hügel, an welchen wir vielmehr vorüberfahren. Wie festgenagelt scheinen die Sterne, sowie die Sonne und der Mond dort oben am Himmelsgewölbe. Dort sieht man zwei Berge aus dem Meere emporsteigen: sie scheinen auf einer Insel zu liegen, und frei uud ungehindert könnten doch ganze Flotten zwischen ihnen durchfahren. Wer sich wirbelnd im Tanze gedreht hat, dem scheinen, wenn er aufhört, die Säulen ringsum zu tanzen und die Decke einstürzen zu wollen. In einiger Entfernung von uns scheint die aufgehende Sonne mit ihrem feurigen Kreise fast den Bergesrücken zu berühren, und doch liegen weite Meere, weite Länderstrecken zwischen ihr und jenen Bergen. Kaum einen Finger tief ist das Wasser, welches sich dort zwischen den Steinen des Straßenpflasters gesammelt hat, und doch sieht man darin in schwindelnder Tiefe sich den Himmel und die Wolken spiegeln. Sieh' dort das Pferd inmitten des Stroms! Es steht still und scheint sich doch zu bewegen! Und jener Säulengang dort, von dem einen Ende betrachtet, wie scheint er sich zusammenzuziehen! Aus den Wellen sieht der Schiffer die Sonne emporsteigen, in die Wellen zurücksinken. Wie gebrochen stellt sich das Ruder dem Auge an der Stelle dar, wo es unter die Oberfläche des Wassers herabsteigt. Wenn Wolken über den Nachthimmel jagen, sieht man die Gestirne, ihrem wahren Laufe zuwider, diesen Wolken entgegeneilen. Drückt man auf den untern Teil des Auges, so erscheint alles doppelt. In die Enge unseres Schlafgemachs zaubert uns der Traum Flüsse und Berge und die ganzen Weiten des Himmels und des Meers; wir vernehmen Töne im tiefen Schweigen der Nacht und glauben im Schlafe zu sprechen und zu antworten, während doch alles ringsum stumm ist. Alles das sind aber keine Sinnestäuschungen: die Sinne täuschen nicht, der Irrtum entsteht erst durch das, was der Geist hinzufügt (V. 379—468).

Der Skeptiker, der an der Möglichkeit des Wissens überhaupt zweifelt, dürfte nicht einmal dieses mit Zuverlässigkeit behaupten, daß man von diesem seinem Nichtwissen sichere Kenntnis haben kann. Mit diesen Leuten läßt sich nicht disputieren: sie haben ihren Verstand verkehrt[1]) angezogen. Aus den Sinneswahrnehmungen stammt alle Wahrheit. Wo will man einen glaubwürdigeren Zeugen hernehmen, um diese Zeugnisse zu widerlegen? Denn die Vernunft ist eben diesen Sinnen entsprossen und muß, wie sie, selbst auch voll Lüge sein, wenn die Sinne trügerisch sind. Auch können die Sinne sich nicht gegenseitig widerlegen: jedem unter ihnen fällt ein bestimmtes

[1]) Dies etwa ist der Sinn von V. 472: „Qui capite ipse sua in statuit vestigia sese." Was diese Widerlegung des Skepticismus vom Standpunkte des Sensualismus betrifft, so verweist Munro mit Recht auf fast gleich lautende Stellen aus Locke: „I think nobody can in earnest be so sceptical as to be incertain of the existence of those things which he sees and feels. At least he that can doubt so far, whatever he may have with his own thoughts, will never have any controversy with me; since he can never be sure I say anything contrary to his opinion" (essay IV, 11, 3). „If all be a dream, then he doth but dream that he makes the question; and so it is not much matter that a waking man should answer him" (IV, 11, 8).

Gebiet zu, und sie sind alle von gleicher Autorität. Alle Sinneseindrücke sind stets Realitäten und wahr.[1]) Das ganze Gebäude des Lebens stürzt zusammen, wenn man den Sinnen nicht mehr traut. Es sind nichtige Worte, mit welchen man ihre Glaubwürdigkeit angefeindet hat. Wie alles in einem Gebäude schief und verzerrt werden müßte, wenn man sich dabei eines falschen Winkelmaßes bedient hätte, so müßten auch alle Naturerklärungen falsch sein, wenn die Sinne, auf welche sie sich stützen, trügerisch wären (V. 469—521).

Bei alle dem hatte Lucrez vornehmlich an den Gesichtssinn gedacht. Er wendet sich nun den andern Sinnen zu, zunächst dem Gehör. Wie die Objekte des Gesichtssinnes, so sind auch Ton und Stimme etwas Körperliches. Die Klangatome verletzen die Luftröhre, deshalb verursacht ein heftiger Schrei uns Schmerz. Welchen Verlust bereitet unserm Körper stundenlanges Reden mit gehobener Stimme! Auch unter diesen Klangatomen giebt es rauhe und glatte: sicherlich dringen andere Tonkörperchen in unser Ohr, wenn wir den tiefen Klang der Trompete vernehmen, als wenn der liebliche Gesang des sterbenden Schwans erschallt (V. 521—546).

Die Laute, die wir selbst ertönen lassen, bildet die Zunge, diese bewegliche Wortkünstlerin, mit Beihülfe der Lippen. Die Luft durchstreifend und sich stoßend an den Luftatomen trüben sich die Worte, so daß man wohl noch den Klang wahrnehmen, aber nicht mehr, wie aus der Nähe, ihren Sinn erfassen kann. Ein Wort kann, wie die Stimme des Herolds zeigt, vernehmlich zugleich in vieler Ohren dringen; ein Laut hingegen, der kein Ohr findet, ertönt vergebens.[2]) Oft werfen auch feste Körper den Laut zurück. Sechs, ja sieben Male wiederholt oft in Bergen das Echo unsere Worte, Klang und Ordnung der Laute genau wiedergebend, wenn wir nach unseren verirrten Genossen rufen. Der Volksmund sagt dann, daß ziegenfüßige Faune und Nymphen diese Orte bewohnen. Bei schweigender Nacht glaubt man ihr übermütiges Spiel zu hören, den Klang der Saiten und der Flöten. Der wundersüchtige Mensch leiht solcher Mär so gern sein Ohr (V. 547—594).

Was dem Auge undurchdringlich ist, ist es nicht zugleich auch dem Ohr: der Ton kann auch gekrümmte Wege gehen, jene Abbilder nicht; der Ton kann sich auch zerteilen und in alle Richtungen verbreiten, die Abbilder gehen immer geradeaus. Auch der Ton freilich stumpft sich an Hindernissen ab, so daß wir statt Worte z. B. oft nur unverständliche Laute vernehmen (V. 595—614).

Ebenso leicht lassen sich die Phänomene des Geschmacks erklären. Wie einen Schwamm pressen wir die Speise im Munde. Je nachdem nun die Atome des Nahrungssaftes, welche in die Kanäle des Gaumens und der Zunge dringen, glatt oder rauh sind, verursachen sie eine angenehme oder unangenehme Empfindung. Sobald der Gaumen durchlaufen ist, ist die Nahrung für den Genuß gleichgültig, und alles ist heilsam, was vom Magen

---

[1]) Damit die Beweisführung des Lucrez nicht zu naiv erscheine, muß an den Doppelsinn von verum und veritas erinnert werden. Man bezeichnet damit sowohl die Wahrheit als die Realität. In der That ist die Sinnesempfindung, auch diejenige, welche wir trügerisch nennen, als solche stets etwas Reelles. Sonach konnte Lucrez in gewissem Sinne mit Recht sagen: Quod in quoque his (i. e. sensibus) visum tempore, verumst.

[2]) Hier streift Lucrez die idealistische Lehre, nach welcher der Ton erst durch die Mitwirkung des Ohres zustande kommt.

verdaut und durch die Glieder zerteilt werden kann. Freilich was einem Wesen einen angenehmen Geschmack verursacht, schmeckt einem andern widerwärtig; was für die einen gedeihliche Speise ist, ist scharfes Gift für die andern. Aber sind nicht in den verschiedenen Arten der Geschöpfe verschieden gestaltete Atome sehr mannigfaltig gemischt? Darnach müssen die Eingangsporen der einzelnen Glieder, also auch im Munde und im Gaumen, bald näher zusammenliegen, bald weiter von einander entfernt sein. Das genügt, um sich die Unterschiede der Geschmacksempfindungen zu erklären. Krankheiten, die unsern Körper durchwühlen, müssen natürlich auch in der Lage der Atome, aus welchen er besteht, eine Veränderung hervorbringen. So kann es kommen, daß dem Kranken bitter schmeckt, was der Gesunde süß nennen wird[1]) (V. 615—672).

Aus denselben Gesichtspunkten erklären sich die Wahrnehmungen des Geruchssinnes. Wie die Geruchsatome der von allen Seiten ausströmenden Gerüche verschieden sind, so unterscheidet sich auch der Geruchssinn bei verschiedenen Wesen. Aus dieser doppelten Verschiedenheit begreift man, weshalb die Biene dem Honig zufliegt, der Geier dem Leichengeruch. Der Geruchssinn dient zugleich der Erhaltung und dem Schutze der Geschöpfe. Das ihrer Natur Gemäße riecht ihnen angenehm, vor dem Gifte bewahrt sie der Geruchssinn durch die Empfindung des Unangenehmen. Die Gerüche dringen mit sehr verschiedener Kraft in die Ferne, doch thun sie es nie in dieser Hinsicht dem Schalle oder den Objekten des Gesichtssinnes gleich. Kein Wunder! Der Geruch entströmt nicht der Oberfläche, sondern dem Innern der Dinge. Durch Reiben und durch Wärme wird er ja doch verstärkt. Außerdem sind die Geruchsatome größer als die Lautatome. Vermögen sie doch nicht wie diese durch steinerne Wände zu dringen. Bei ihrem langsameren Fluge durch die Luft verlieren sie überdies ihre ursprüngliche Wärme, woraus es sich erklärt, daß der Sitz des Geruchsobjektes oft so schwer zu entdecken ist (V. 673—705).

V. 706—721 passen nicht in den Zusammenhang, wie alle einig sind. Man hat darin eines von jenen unabhängig entstandenen und nachher nirgends recht einfügbaren Stücken zu erblicken. Zwischen den Atomen des gesehenen Abbildes, sagt Lucrez, und den Atomen des Gesichtssinnes muß eine gewisse Konvenienz bestehen. Sonst kann für dieses Auge verletzend und unangenehm sein, was andern Augen eine angenehme Empfindung verursacht. So erkläre sich das Entsetzen, von welchem der Löwe beim Anblick des Hahnes befallen werde.[2])

---

[1]) V. 668—670: Ut prius ad sensum quae corpora conveniebant nunc non conveniant etc. enthalten eine bis jetzt nicht aufgelöste Schwierigkeit, welche durch Lachmanns Erklärung: „ea corpuscula, quae sani hominis sensui convenerint, aegroto non convenire, sed cetera asperiora ei magis apta esse“ nicht beseitigt wird. In welchem Sinne kann als magis aptum für den Kranken bezeichnet werden, was ihm doch bitter schmeckt? Das Bittere ist ja das Nichtpassende und deutet auf aspera hamataque rerum primordia. — So lange der Sinn dieser rätselhaften Worte nicht aufgeklärt ist, läßt es sich nicht entscheiden, ob Lachmann mit Recht V. 671 u. 672 hinter 662 stellt und ob Bernays mit Recht hinter 670 eine Lücke annimmt.

[2]) Dieses Märlein ist dem Lucrez oft nacherzählt worden, bis es Cuvier in einer ebenso einfachen als schlagenden Weise widerlegte. Er setzte einen Hahn in den Käfig eines Löwen, und, siehe da! dieser fraß ihn auf, ohne zu schaudern und ohne sich zu besinnen, cf. Martha, Le poème de Lucrèce, p. 235.

Auf die Theorie der Sinnesempfindungen folgt nun eine Theorie der geistigen Vorstellungen. Der Geist empfängt seine Eindrücke von zahllosen, allüberall sich ihm darbietenden Abbildern der Dinge. Diese müssen an Feinheit die Atome des Sehbaren noch weit übertreffen, weil sie durch die Oberfläche des Körpers bis zum innern Sitze des Geistes vorzudringen vermögen. Drei Arten von Bildern giebt es aber: solche, welche sich von selbst in der Luft gebildet haben, direkte Abbilder der Dinge und solche, welche aus Zusammensetzung entstanden sind. Zu dieser dritten Art gehören z. B. die Centauren, in welchen sich das Bild des Menschen und des Pferdes zusammenfindet. So ätherisch und beweglich diese Abbilder auch sind, so vermögen sie doch im Geiste Eindrücke zu hinterlassen, da dieser selbst von außerordentlicher Feinheit und Beweglichkeit ist. Das geistig Geschaute entspricht im übrigen genau dem mit körperlichem Auge Geschauten, nur durch seine größere Feinheit unterscheidet es sich davon. Geistig geschaut werden auch die Traumerscheinungen. Die Sinne liegen dann im Schlafe begraben und können den Trug des Geistes nicht enthüllen. Diese bunte und bewegliche Phantasmagorie des Traumlebens erklärt sich aus einer Reihe sich ablösender Bilder, zu deren Bildung Teilvorstellungen in unerschöpflicher Fülle stets vorhanden sind (V. 706—776).

V. 777—817 gehört wiederum zu jenen von Lucrez unabhängig von dieser Stelle verfaßten Stücken, welche nachher vom Herausgeber dort, wo sie am meisten zu passen schienen, hingesetzt worden sind. Neues und in diesen Zusammenhang Gehöriges bietet diese Stelle; aber die daraus nicht loslösbaren Verse über die Traumgebilde sagen doch das eben über diesen Punkt Gesagte noch einmal, nur mit ein wenig anderen Worten. Es wird sich also auch hier gegen Lachmanns Annahme nichts einwenden lassen, um so viel weniger als er auch diese ganze Stelle an sich des Lucrez durchaus würdig nennt. —

Woher kommt es, fragt Lucrez, daß das geistige Schauen unserem Verlangen und unseren Gedanken stets gehorsam ist, daß zugleich mit dem Wort auch das Bild des bezeichneten Objekts sich uns darstellt, zumal da nicht alle, welche an demselben Orte vereinigt sind, zu gleicher Zeit dasselbe denken? [Wie soll man sich die kunstvollen Bewegungen tanzender Traumgestalten erklären?] Offenbar weil Abbilder von allen Dingen allgegenwärtig sind, wegen ihrer Feinheit aber von unserem Geiste nur mit angestrengter Kraft gesehen werden können. Aus der Fülle des sich Darbietenden ergreift der Geist also immer nur einiges. Die Klarheit des Bildes aber verdankt er seinem eigenen scharfen Hinsehen, so daß man sagen kann, er schaffe sich selbst seine Vorstellungen. Daran schließt sich die kurze Bemerkung, daß uns der Geist fälschlich oft das Kleine als groß vorstellt.

Unmittelbar an 776 schließen sich die Verse 818—822 (826), welche von den neckischen Umwandlungen der Traumgebilde handeln.

Die Theorie von der Bildung geistiger Vorstellungen wird an dieser Stelle durch zwei weitere Stücke unterbrochen (822—857, 858—876), welche kein Verständiger dem Lucrez absprechen wird, von denen es aber

sonnenklar ist, daß sie nicht unter dem Impulse desselben Gedankens entstanden sind.[1])

Lucrez erklärt sich zunächst (822—857) mit einer nachdrücklichen und rücksichtslosen Klarheit gegen alle Erklärungen natürlicher Vorgänge aus dem Begriffe der Zweckthätigkeit. Dies ist die notwendige Konsequenz einer Lehre, welcher das All nicht das planvolle Werk eines weisen Weltschöpfers ist, sondern eine Gestaltung des Zufalls, die erst nach zahllosen mißglückten Versuchen zu der jetzigen Harmonie und Lebensfähigkeit gelangt ist. Der entgegengesetzte Pol zu Epikur ist unter den alten Philosophen in dieser Hinsicht Aristoteles, der nicht müde wird das Gegenteil zu behaupten (194, a, 28: Ἡ φύσις τέλος καὶ οὗ ἕνεκα — 415, b, 16: Ὥσπερ γὰρ ὁ νοῦς ἕνεκά του ποιεῖ, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ ἡ φύσις — 290, a, 31: Οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς φύσει τὸ ὡς ἔτυχεν — 291, b, 13: Ἡ δὲ φύσις οὐδὲν ἀλόγως οὐδὲ μάτην ποιεῖ). Es ist durchaus falsch, sagt Lucrez, anzunehmen, daß die Sinneswerkzeuge und die Glieder uns zu dem Gebrauche, den wir davon machen, gegeben sind. Nicht damit wir sehen und gehen könnten, haben wir Augen und Füße erhalten, sondern wir sehen und gehen, weil wir Augen und Füße haben. Wir haben uns den Gebrauch dieser Werkzeuge erst geschaffen und haben sie durch diesen Gebrauch zu ihrer jetzigen Vollkommenheit entwickelt. Umgekehrt sind die Erfindungen der Menschen bewußte, zweckvolle Gestaltungen, welche die Natur nachahmen und auf bestimmte Bedürfnisse berechnet sind.

Das andere Stück (V. 858—876) erklärt das Verlangen nach Speise und Trank aus dem Bedürfnis des Körpers, die fortwährenden Verluste, welche er erleidet, auszugleichen und so dem drohenden Einsturz vorzubeugen.

Lucrez kehrt nun mit V. 877 zur Erörterung der geistigen Vorgänge zurück. Auch die körperliche Bewegung, fährt er fort, ist aus geistigen Vorstellungen abzuleiten. Ein erregendes Bild hat sich dem Geiste gezeigt, der dann seinen Impuls der über den ganzen Körper verbreiteten Seele mitteilt. Die Seele aber treibt die Masse des Körpers vorwärts. Lucrez stellt sich nun vor, daß beim Antriebe der Seele sich die Poren des Körpers öffnen und Luft einströmen lassen, so daß wie von geschwellten Segeln gewissermaßen das Körperschiff vorwärts getrieben wird. Die Wirkung steht nicht immer im Verhältnis zur Kleinheit der Ursache. Man denke an die Kraft des hauchartigen Windes, des Steuerruders, des Hebels (V. 877—906).

Eine besonders eingehende Behandlung verdient das Phänomen des Schlafes. Der Schlaf stellt sich ein, wenn ein Teil der Seele nach außen gedrängt ist, der andere in das Innerste des Körpers zurückgewichen ist und dort, der Kohle gleich, unter der Asche weiter glimmt, um beim Erwachen wieder angefacht zu werden. Doch woher dieses Entweichen und Zurückweichen? Die Seele erleidet nicht minder als der Körper fortwährende Verluste durch Berührung und Zusammenstoß. Gegen die äußern Einwirkungen gewährt

[1]) Lachmann II, S. 259: „Utraque ab argumento libri quarti aliena non sunt, sed nec suo loco posita, neque ita scripta, ut ulli carminis parti recte inseri possint. Itaque haec quoque alio tempore composita sunt, cum poeta ea, quae iam perscripta essent, non haberet in manibus.“

die Umhüllung des Körpers einigen Schutz; durch das Atmen und Ausatmen aber dringen diese Einwirkungen aufreibend auch in das Innere hinein und bereiten uns allmählichen Untergang; ja, sie dringen vor bis zu den Sitzen der Seele. Dadurch geraten die Körper- wie die Seelenatome in Verwirrung: die einen entweichen, die andern, auseinandergesprengt, ziehen sich in die Tiefen unseres Wesens zurück. Die Glieder, so ihrer Stütze beraubt, sinken ermattet zurück: wir versinken und hören für eine Weile auf zu sein. Auf dieselbe Weise erklärt sich der Schlaf, der uns wohl nach einer Mahlzeit befällt. Wenn die Speise sich durch die Adern verbreitet, muß eine ähnliche Verwirrung in der Anordnung der Atome eintreten, welche auch in diesem Falle ein Entweichen und zeitweiliges Zurückweichen der Seele zur Folge hat (V. 907—961).

Im Traume pflegt dann die Seele ihre gewöhnlichen Beschäftigungen fortzusetzen: der Advokat träumt von Prozessen, der Feldherr von Schlachten, der Matrose ringt mit der Wut des Windes. Die geebneten Seelenwege bleiben auch im Schlafe den Bildern, welche wir uns oft geschaffen haben, zum Eintritte geöffnet. Noch einmal durchkosten wir oft im Traume alle Freuden der festlichen Spiele. Und wie der Mensch, so die Tiere. Man sehe, wie jener Renner keuchend vom Siegespreise träumt, wie erregt die Jagdhunde im Traume dem Wilde nachspüren und selbst nach dem Erwachen noch den Traumvisionen nacheilen, wie der Haushund sich im Schlafe oft wie beim Anblick eines Fremden gebärdet, wie die Vögel oft mitten aus dem Schlafe wie vom Habicht aufgescheucht davonfliegen. Kann man sich da wundern, wenn auch die Menschen von Schlachten und Eroberungen träumen, Schreie ausstoßen, als wären sie verwundet oder als würden sie von wilden Tieren zerrissen? Viele verraten schlafend ihre Geheimnisse. Manche träumen, daß sie hingerichtet würden oder von der Höhe eines Berges herabstürzten, und selbst nach dem Erwachen haben sie Mühe, sich von dem Schrecken zu erholen. Der Durstende träumt von kühlen Quellen, der Liebessehnsüchtige von Liebesgenuß (V. 962—1036).

Den Schluß des vierten Buches bildet eine Physiologie und Metaphysik der Liebe,[1]) von welcher es schwer zu sagen ist, ob sie ihre gewaltige Wirkung mehr der rücksichtslosen Offenheit verdankt, mit welcher sie den Schleier von den Mysterien des Lebens reißt, oder dem erhabenen Ernste, mit welchem sie dieses gefährliche Thema behandelt. Man redet von Liebeswunden. Dieser Ausdruck scheint dem Lucrez bezeichnend. Wie das Blut der Waffe nach will, welche die Wunde geschlagen, so strebt auch der reife Samen dem Körper zu,

---

[1]) Schopenhauer bildet sich nicht wenig darauf ein, diesem Gegenstande eine eingehende Betrachtung gewidmet zu haben. Statt sich zu wundern, sagt er (W. a. W. u. V. II, S. 607), daß auch ein Philosoph dieses beständige Thema aller Dichter einmal zu dem seinigen mache, solle man sich vielmehr darüber wundern, daß eine Sache, welche im Menschenleben durchweg eine so bedeutende Rolle spielt, von den Philosophen bisher so gut wie gar nicht in Betrachtung genommen ist und als ein unbearbeiteter Stoff vorliegt. Wer sich noch am meisten damit abgegeben habe, sei Plato Des Lucrez thut er keine Erwähnung. Er kannte ihn wohl nicht und wollte ihn nicht kennen lernen, ihn, den Materialisten. Denn verachtungsvoller als Schopenhauer hat nie jemand von dem Materialismus geredet: er nennt ihn eine Barbiergesellen- und Apothekerlehrlingsphilosophie. Nächst der Hegelschen Philosophie haßte er nichts so sehr als diese krasseste Form des Realismus.

welcher in ihm dies wilde Verlangen entzündet und den Traum eines namenlosen Glücks erweckt hat. Aber auf einige Tropfen belebender Süßigkeit läßt die Liebe kalten Gram folgen. Auch abwesend verfolgt uns das Bild der Geliebten, und ihr süßer Name tönt fortwährend an unser Ohr. Lucrez warnt diese Empfindung zu nähren und mit eigensinniger Ausschließlichkeit sein Verlangen auf einen Gegenstand zu richten. Nur die Abwechselung kann vor der Raserei dieser gefährlichen Leidenschaft bewahren (V. 1037—1072).

Um den wirklichen Genuß der Liebe zu haben, rät Lucrez, die Liebe, d. h. die Leidenschaft der Liebe, zu meiden: nur der Vernünftige, d. h. der nicht Verliebte, genießt die Liebe; dem andern wird der Genuß durch die Qualen, welche ihm seine Raserei bereitet, vergällt oder beeinträchtigt. Denn diese Leidenschaft ist unersättlich. Speise und Trank füllen die nagende Leere unseres Inneren aus; der ernstlich Verliebte aber gleicht einem Träumenden, der von Durst gepeinigt mitten im Flusse steht und vergebens mit dem Phantom von Wasser, welches ihm der Traum vorgaukelt, sein inneres Feuer zu löschen sucht (V. 1073—1120):

Denique cum membris conlatis flore fruuntur
aetatis, iam cum praesagit gaudia corpus
atque in eost Venus ut muliebria conserat arva,
adfigunt avide corpus iunguntque salivas
oris et inspirant pressantes dentibus ora,
nequiquam, quoniam nil inde abradere possunt
nec penetrare et abire in corpus corpore toto:
nam facere interdum velle et certare videntur.
Usque adeo cupide in Veneris compagibus haerent,
membra voluptatis dum vi labefacta liquescunt.
Tandem ubi se erupit nervis conlecta cupido,
parva fit ardoris violenti pausa parumper:
inde redit rabies eadem et furor ille revisit,
cum sibi quid cupiant ipsi contingere quaerunt,
nec reperire malum id possunt quae machina vincat.
Usque adeo incerti tabescunt volnere caeco.

So vergeudet der Verliebte seine Kraft, in unterthäniger Sklaverei fremden Launen gehorchend. Für ihn giebt es keine Pflichten; was man von ihm denkt, ist ihm gleichgültig. Was die Arbeit seiner Väter ihm gewonnen, er vergeudet es im unsinnigsten Luxus und weiß nicht, was er alles huldigend zu den Füßen der Geliebten niederlegen soll. Und doch genießt er nie eine reine Freude, stets findet er einen bitteren Tropfen im Kelche des Genusses. Bald quält ihn die Reue, bald verletzt ihn ein Wort der Geliebten, bald schleicht sich Eifersucht in sein Herz. Das sind die unvermeidlichen Leiden selbst der glücklichsten Liebe. Wer aber zählt all die Qualen der unglücklichen Liebe auf? Fürwahr, es ist weniger schwer, sich davor zu bewahren, als diese furchtbaren Bande wieder zu zerreißen. Ein Mittel zwar giebt es, die Freiheit wiederzuerlangen: man vergegenwärtige sich recht die geistigen und körperlichen Gebrechen der Geliebten. Das muß Heilung und Erlösung bringen. Statt dessen aber machen die meisten sich blind in ihrer Leidenschaft, dichten der Geliebten allerhand Vollkommenheiten an und deuten ihre Fehler in Vorzüge um. Hier eine Probe von der gedankenvollen Kraft

dieser Verse, welche so glücklich mit den griechischen Zierlichkeiten des Stutzerjargons durchwebt sind:

Nigra melichrus est, immunda et fetida acosmos,
caesia Palladium, nervosa et lignea dorcas,
parvula, pumilio, chariton mia, tota merum sal,
magna atque immanis cataplexis plenaque honoris.
Balba loqui non quit, traulizi, muta pudens est:
at flagrans, odiosa, loquacula, Lampadium fit.
Ischnon eromenion tum fit, cum vivere non quit
prae macie: rhadine verost iam mortua tussi.
At tumida et mammosa Ceres est ipsa ab Jaccho,
simula Silena ac saturast, labeosa philema.[1])

Wie unsinnig ist dieser Eigensinn! Ist sie denn die einzige, welche unsere Begierde stillen kann? Haben wir nicht so lange ohne sie gelebt? Kennte der Unglückliche nur alle Menschlichkeiten (vitae poscaenia) seiner angebeteten Geliebten! Er würde nicht weinen, wenn sie seinen Bitten kein Gehör leiht, würde ihre Thür nicht mit Blumen bekränzen, nicht ihre harte Schwelle mit seinen Küssen bedecken: kurz, er würde aufhören aus einer Sterblichen eine Göttin zu machen (V. 1121—1191).

Doch auch das Weib kennt die Raserei der Liebesleidenschaft. Wer daran zweifelt, beobachte die Tiere (V. 1192—1208).

Je nachdem in dem Liebesgenusse die Kraft des männlichen oder des weiblichen Samens überwiegt, werden die Kinder den Vätern oder den Müttern ähnlich. Oft finden sich, wenn die Glut von beiden Seiten die gleiche war, in dem Kinde die Züge beider vereinigt. Auch den Großeltern und Urgroßeltern sehen oft die Nachkömmlinge gleich, an Blick, an Stimme, an Farbe des Haares. Auch dies erklärt sich leicht aus der unbegrenzten Mannigfaltigkeit der Atome, welche sich in den Körpern der Zeugenden beisammen finden (V. 1209—1232).

---

[1]) Martha, Le poème de Lucrèce, p. 207, macht auf die geistvolle Nachahmung dieser Stelle bei Molière im Misanthropen (II, 6), aufmerksam:

L'amour, pour l'ordinaire, est peu fait à ces lois,
Et l'on voit les amants vanter toujours leur choix.
Jamais leur passion n'y voit rien de blâmable,
Et, dans l'objet aimé, tout leur devient aimable;
Ils comptent les défauts pour des perfections
Et savent y donner de favorables noms.
La pâle est au jasmin en blancheur comparable;
La noire à faire peur une brune adorable;
La maigre a de la taille et de la liberté;
La grasse est, dans son port, pleine de majesté;
La malpropre sur soi, de peu d'attraits chargée,
Est mise sous le nom de beauté négligée;
La géante paraît une déesse aux yeux;
La naine un abrégé des merveilles des cieux;
L'orgueilleuse a le coeur digne d'une couronne;
La fourbe a de l'esprit; la sotte est toute bonne;
La trop grande parleuse est d'agréable humeur;
Et la muette garde une honnête pudeur.
C'est ainsi qu'un amant dont l'ardeur est extrême
Aime jusqu'aux défauts des personnes qu'il aime.

Die Unfruchtbarkeit erklärt sich der religiöse Wahn aus dem Zorn einer Gottheit. Da kommen sie und opfern auf den Altären, zu den Göttern um Nachkommenschaft flehend. Die Götter aber haben mit all dem nichts zu thun: die zu große Zähigkeit oder zu große Flüssigkeit des Samens vielmehr ist die Ursache der unfruchtbaren Begattungen. Auch muß der männliche Samen dem weiblichen angemessen sein: nicht jeder Mann kann mit jedem Weibe, nicht jedes Weib mit jedem Manne fruchtbare Vereinigungen eingehen. Für die Beschaffenheit des Samens ist vor allem auch die Nahrung von großer Bedeutung.

Alles dieses betrachtet die Liebe freilich nur von ihrer sinnlichen Seite. Man bemerke jedoch, daß Lucrez nicht von der unersättlichen Lust des Wüstlings redet, sondern von einer wahren, tiefen und mit treuester Beständigkeit auf einen und denselben Gegenstand gerichteten Leidenschaft. Unter den Heilmitteln gegen die verzehrende Glut einer solchen Liebe empfiehlt er ja die Abwechselung (V. 1233—1277).

Der Dichter scheint am Schlusse angelangt zu fühlen, daß seine Schilderung doch eine einseitige war, und endigt deshalb mit einem milden Schlußaccord. Auch ein Weib von nicht hervorragender Schönheit (deteriore forma) fesselt bisweilen den Mann. Man glaube dann nur nicht, daß die Gottheit der Venus dabei im Spiele ist: ihre Liebenswürdigkeit und Sauberkeit vielmehr ziehen uns zu ihr hin. Auch die Gewohnheit knüpft allmählich Bande der Zuneigung (V. 1278—1287).

Fünftes Buch.

Auch das fünfte Buch beginnt, wie das erste, dritte und sechste mit einer begeisterten Verherrlichung Epikurs. Worte sind unvermögend, den Mann nach Gebühr zu loben, dem das Geschlecht der Menschen so tiefe Offenbarungen über das Wesen der Dinge verdankt, den Vater der Weisheit, der uns aus den Wirren und Finsternissen zu den leidenschaftslosen und heitern Höhen der Erkenntnis leitet. Ein Gott war er, ein Gott, nicht ein Mensch! Was ist das Geschenk der Ceres, das Geschenk des Bacchus im Vergleich zu dem, was er uns gegeben! Auch ohne jene Göttergaben ist das physische Leben möglich; kein Glück aber ist denkbar ohne die Reinheit[1]) des Herzens, die wir aus Epikurs Lehre schöpfen. Er ist der wahre Tröster, und dauernder sind seine Wohlthaten als die Wohlthaten des Herkules. Längst wären jene Ungeheuer hin, wenn Herkules sie auch nicht getötet hätte. Und hat dieser denn für immer die Erde vor solchen Schrecken bewahren können! Wer ihnen nicht begegnen will, meide die Berge und die Tiefen der Wälder. Ernstere und viel schwerer zu meidende Gefahren drohen uns von der Begierde und der Furcht und von dem, was in ihrem Gefolge erscheint. Wer diese Ungeheuer, welche unsere Seele verwüsten, unterjocht und durch die Kraft

[1]) Der Begriff der Reinheit ist ein relativer. Gewöhnlich versteht man unter Reinheit des Herzens ein Reinsein von Frevel, Sünde und sündhafter Begierde. Lucrez meint mit purum pectus (V. 18) und purgatum pectus (V. 43) ein solches, welches frei ist von Wahrvorstellungen und Leidenschaften. Beide regen auf und trüben den klaren Spiegel der Seele.

seiner Worte verjagt hat, der verdient fürwahr ein Gott zu heißen. Wie ein Gott überdies hat derselbe Epikur mit überlegener Weisheit das Wesen der Götter und das Wesen der Dinge dem Blicke klar dargelegt (V. 1—54).

Nach einer kurzen Zusammenfassung der im dritten und vierten Buche behandelten Fragen stellt Lucrez nunmehr ein Programm für das Folgende auf. Jetzt soll die Schöpfungsgeschichte erzählt werden, wie die Erde, der Himmel, das Meer und die Gestirne sich aus Stoffvereinigungen gebildet haben, und wie das organische Leben auf der Erde entstanden ist. Darauf verspricht er über den Ursprung der Sprache und über die Götterfurcht zu reden. Auch die ewige Notwendigkeit, nach deren Gesetze Sonne und Mond ihre Bahn durchlaufen, soll in ein helles Licht gesetzt werden. Denn nicht aus freiem Antriebe wandeln jene ihre ewige Bahn, damit hier auf Erden alles reife und wachse, noch auch gehorchen sie einem göttlichen Antriebe. Die Götter führen ein sorgloses und müheloses Leben. Wer sie dort oben am Himmel thätig und allmächtig glaubt, sinkt zurück in den alten Aberglauben und beugt seinen Hals dem Joche strenger Herren. Alles vielmehr geschieht aus innerer Notwendigkeit, alles muß nach ewigen, ehernen Gesetzen seines Daseins Kreise vollenden (V. 55—90).

Zunächst kommt es ihm darauf an, zu zeigen, daß diese Erde samt dem Himmel darüber und dem Meere vergänglich ist. Kommen wird einst der Tag, wo dieser ganze gewaltige Bau zusammenstürzt. Es widerstrebt dem Menschen, an das Unerhörte zu glauben, wenn man seinem sinnlichen Sehen und Fühlen nicht zugleich direkte Beweise geben kann; aber die unentrinnbare Logik zwingt uns an die Vergänglichkeit der Welt zu glauben, und es bleibt uns nur übrig zu wünschen, daß das Ungeheure in eine weite Ferne gerückt werden möge (V. 91—109).

Der lange folgende Abschnitt (V. 110—234) unterbricht diesen Anfang, und die wahre Fortsetzung von V. 109 ist V. 235 für jeden, der Augen hat zu sehen. Wir haben hier wieder ein Stück Lucrezischer Poesie vor uns, welches gesondert von dem Hauptkörper des Gedichtes entstanden ist und für dessen Einfügung sich keine passende Stelle bot. Ein ähnlicher, aber weniger ausgeführter Abschnitt, welcher gleichfalls gegen den Glauben an die Vorsehung gerichtet ist, findet sich im zweiten Buche (V. 167—183). Seiner größeren Hälfte nach gehört dieser Abschnitt zu dem Wirkungsvollsten, was Lucrez geschrieben hat.[1]) Der Anfang zeigt übrigens das Bestreben an V. 109 anzuknüpfen; die nachfolgende Ausführung entfernt sich aber so weit von dem eigentlichen Thema dieses Buches, daß man darin nicht die organische Entfaltung eines einheitlichen Gedankens erblicken kann, zumal wenn man die glatte Fortsetzung des in V. 110 verlassenen Gedankens in V. 235 liest. Ob Lucrez selbst oder ob sein Herausgeber diesen Abschnitt an diese Stelle gesetzt hat, das ist eine andere Frage.

Aber, unterbricht sich Lucrez, ist es nicht Frevel, die Erde, das Meer, den Himmel samt der Sonne und den Sternen für sterblich und vergänglich

[1]) Munro I, S. 577: Notice too that while a large proportion of these 125 verses are in the poet's noblest manner, about one third of them are mere transcriptions of vss. from former books, shewing thereby that they were left by him in a provisional and unfinished state.

zu erklären? So weit, antwortet er, sind sie von der Göttlichkeit entfernt, daß man ihnen sogar Empfindung und Bewußtsein absprechen muß. Nicht überall kann alles entstehen (vergl. II, 478—521): nur in dem, was wir im engeren Sinne einen Körper nennen, kann ein Geist und eine Seele wohnen (V. 110—145).

Die Welt ist überhaupt kein Sitz für die unsterblichen Götter. Ihrer ätherischen Natur entsprechend muß auch ihr Wohnsitz von dem unsrigen ganz verschieden sein. Es ist auch Thorheit, zu glauben, daß dieses herrliche All der Menschen wegen erschaffen sei, und es deshalb in enthusiastischen Ausdrücken zu loben und für ewig und unsterblich zu erklären. Was hätte die seligen und unsterblichen Götter bewegen sollen, unserthalben sich der mühevollen Arbeit der Welterschaffung zu unterziehen? Weshalb hätten sie aus ihrer seligen Ruhe heraustreten sollen? Lag denn vor der Schöpfung ihr Leben in trauriger Finsternis da? Wessen Glück vollkommen ist, den verlangt doch nicht nach Neuem. Auch aus Liebe zu den Menschen können sie uns selbst und für uns das All nicht geschaffen haben. Wer die Lebensfreude gekostet hat, den hält es mit holden Banden im Leben fest. Was fehlt aber dem Nichtgeborenen? Wo sollten sie ferner ein Vorbild hernehmen für die Schöpfung der Welt und des Menschen? Die Natur selbst nur hätte ihnen das Wesen der Atome und die Allmacht ihrer mannigfaltigen Zusammenfügungen enthüllen können. Erst nach zahllosen mißglückten und unmöglichen Vereinigungen sind die unaufhörlich beweglichen Atome durch den Zufall zu Gestaltungen gelangt, welche in sich möglich sind und deshalb bestehen und sich erneuern können (V. 146—194).

Überdies ist die Welt zu unvollkommen, um als göttlich gelten zu können:

Nequaquam nobis divinitus esse paratam
naturam rerum: tanta stat praedita culpa.

So antwortet Lucrez kühn auf die Lobpreisungen der teleologischen Naturbeschreibung. Berge, Wälder, Sümpfe, wilde Tiere machen einen großen Teil der Erde unwirtlich für den Menschen; weite Strecken bedeckt das Meer, über andere lagert sich glühende Hitze oder fortwährende Kälte. Aber auch das Übrigbleibende kann sich der Mensch nur durch harte Arbeit erobern. Und wie oft bringen ihn Regen oder Kälte, Wind oder Sonne um den Ertrag seiner Mühe! Wie soll man ferner an die liebende Fürsorge der Götter für die Menschen glauben, da doch Erde und Meer mit menschenfeindlichen Ungeheuern angefüllt sind, da doch jede Jahreszeit besondere Krankheiten in ihrem Gefolge führt und der Tod geschäftig herumgeht, uns vor der Zeit abzurufen? Und man betrachte den Neugebornen! Ist das der Liebling der Götter? Nackt liegt er da, hülflos, ein Schiffbrüchiger, den die Natur an den Strand des Lebens geworfen hat. Sein klägliches Gewimmer stimmt durchaus zu der Flut von Übeln, die er einst wird durchmachen müssen.

Tum porro puer, ut saevis proiectus ab undis
navita, nudus humi iacet, infans, indigus omni
vitali auxilio, cum primum in luminis oras
nixibus ex alvo matris natura profudit,
vagituque locum lugubri complet, ut aequumst
cui tantum in vita restet transire malorum.

Weit besser hat die Natur für die mannigfaltigen Geschlechter der Tiere gesorgt: sie brauchen nicht Kleider, nicht Waffen, nicht Mauern, um sich und das ihrige zu schützen; im Überfluß bietet der bunte Reichtum der Natur ihnen alles, was sie nötig haben (V. 195—234).

Dieser ganze Abschnitt richtet sich gegen die Annahme, daß die Welt durch göttliche Weisheit erschaffen sei und durch eine liebende, den Menschen bevorzugende Fürsorge der Götter regiert werde. Jetzt folgt die direkte Fortsetzung des V. 109 verlassenen Themas.

Alle Teile der uns sichtbaren Welt sind vergänglich und einem ewigen Umwandlungsprozesse unterworfen. Hinschwindend erneuern sich sich. — Von den Teilen darf man auf das Ganze schließen: auch unsere Welt ist entstanden und wird demnach auch untergehen.

Man betrachte zunächst die fortwährenden Veränderungen und Zerstörungen der Erdoberfläche. Ausgedörrt durch die Strahlen der Sonne, scheint sie unter den Tritten der darüber wandelnden Geschöpfe Wolken Staubes auszuatmen, welche von kräftigen Windstößen weit durch die Lüfte entführt werden. Zerstörend strömt auch der Regen hernieder, und die Flüsse zernagen ihre Ufer. Aber die Verluste werden stets ausgeglichen. Die Erde verjüngt sich unablässig: sie ist zugleich die Allgebärerin und die Allverzehrerin (omniparens eadem rerum commune sepulcrum).

Dasselbe Schauspiel bietet das Wasser. Es speist sich aus unversiegbaren Quellen; aber ewig schwindet es hin, bald unter dem glühenden Strahl der Sonne, bald unter dem ausdörrenden Hauche des Windes, bald auch nach unten aufgesaugt durch die Erde, um geläutert dann zu den Quellen zurückzukehren und von neuem seinen Kreislauf zu beginnen.

Und nun vollends die Luft. Wie ein gewaltiges Meer nimmt sie fortwährend tausend Ausflüsse der Dinge auf und ist stündlich eine andere. Gäbe sie, was sie empfängt, nicht wieder zurück, so wäre längst alles in Luft aufgelöst.

Wie schnell ferner verschlingt der Schatten das Licht, und wie schnell ersetzt es sich wieder! Eine ewig gebende und ewig empfangende Lichtspenderin muß demnach die Sonne sein, wie auch die anderen Himmelskörper. Wie kann aber das Wechselnde ewig und unzerstörbar sein?

Nichts ist so hart und so fest gefügt auf der Erde, was nicht doch der Zeit unterläge. Nicht Steine, nicht Felsen halten ihr stand. Ja, die Götter selbst sind ohnmächtig den Gesetzen der Natur zum Trotz ihre Heiligtümer und Statuen zu schützen.[1])

---

[1]) Die Ausgabe des fünften Buches von Benoist und Lantoine beseitigt die Schwierigkeit in V. 312 durch folgende, wie mir scheint, sehr glückliche Änderung: Quare proporro sibi *quicque* senescere credas. — Die sehr schönen Verse (306—317) unterbrechen bei genauerem Hinsehen die Gedankenreihe. Die großen allgemeinen Umwälzungen finden in den V. 318—323 ihren Abschluß. V. 306—317 handelt aber von besonderen Zerstörungen, deren Schilderung allerdings sehr effektvoll ausgefallen ist, die sich aber für den denkenden Leser von selbst aus dem Vorhergesagten ergeben. Bedenklich ist es namentlich, daß nach dieser Stelle noch einmal zu den generellen Umwälzungen zurückgekehrt wird. Auch darauf darf man doch wohl aufmerksam machen, daß die beiden Schlußabschnitte mit einem Schließlich (denique V. 306 u. 318) eingeleitet werden. Denn unmöglich kann man antworten, bei V. 306 beginne nicht der Schluß des ganzen Gemäldes der Zerstörung und

Der allumfassende Äther schließlich, aus dem, wie viele glauben, alles Leben entsprießt, in den alles Leben zurückfließt, muß er nicht eben deshalb für sterblich und vergänglich gelten? (V. 235—323).

Die Welt muß untergehen, weil sie entstanden ist. Nur das Nichtentstandene ist ewig. Sie ist verhältnismäßig jung.[1]) Denn keine Erinnerung der Dichter reicht über die Zerstörung Trojas und den Thebanischen Krieg zurück. Künste und Wissenschaften sind noch in sichtlichem Fortschritt begriffen. Was man von früheren Katastrophen durch Wasser, Feuer und Erdbeben erzählt, berechtigt nun vollends zu dem Glauben, daß einst das ganze Weltall in Trümmer stürzen wird: statt einer partiellen Zerstörung wird bei hinlänglich gesteigerter Kraft der Ursache ein Weltuntergang eintreten. Dieser Schluß nach der Analogie muß erlaubt sein. Zweifelt auch jemand, daß er sterben muß, da er sich doch Krankheiten unterworfen fühlt, wie jene, die vor ihm haben sterben müssen? (V. 324—350).

Nur was fest und undurchdringlich ist wie die Atome oder Einflüssen unzugänglich wie das Leere, oder was wie das All (summarum summa), im Gegensatz zu den einzelnen Welten, außer sich keinen Ort findet, wohin es aufgelöst zurücksinken könnte, ist dem Untergange entrückt. Die Welt aber ist eine Mischung von Atomen mit dem Leeren, auch kann sie, feindlichen Einflüssen unterliegend, sich immer wieder in die unergründlichen Tiefen des Raumes zurückziehen.

Haut igitur leti praeclusa est ianua caelo
nec soli terraeque neque altis aequoris undis,
sed patet immani et vasto respectat hiatu.

Ist diese unsere Welt aber vergänglich, so muß sie auch entstanden sein. Wie hätte sie die ganze anfangslose Vergangenheit hindurch dem Anprall feindlicher Gewalten Widerstand leisten können! Nur eine begrenzte Zeit hindurch kann das Vergängliche bestehen. Wo immer wir also auf Vergängliches stoßen, sind wir berechtigt, ihm einen Anfang in der Zeit zuzuschreiben[2]) (V. 351—379).

Eine Zerstörung der Welt durch das Wasser oder durch das Feuer liegt durchaus im Bereiche des Denkbaren. Bis jetzt haben sich die kämpfenden Elemente das Gleichgewicht gehalten. Der Untergang aber ist unvermeidlich,

---

Umwandlung, sondern nur der Schluß des zunächst vorhergehenden Teiles. Was haben die sich abbröckelnden Felsen, die in Trümmer stürzenden Tempel mit den Wandlungen der Lichtkörper gemein? Ich halte demnach dafür, daß die V. 306—317 gleichfalls zu den außer dem Zusammenhange entstandenen Stücken gehören, die nachträglich dort, wo sie sich am leichtesten anbringen ließen, eingeschaltet worden sind.

[1]) Was Lucrez am Schlusse des zweiten Buches von der Ältlichkeit und Erschöpflichkeit der Erde sagt, steht nicht im direkten Widerspruch mit dieser Stelle, wie man gesagt hat (analyse littéraire p. Patin in der Ausgabe von Benoist und Lantoine S. 19). Ältlich ist die heutige Erde im Vergleich zu der gewaltigen Zeugungskraft ihrer ersten Jugend. Im merkwürdigen Gegensatze aber zu der heutigen Geologie glaubt Lucrez, an jener wie an dieser Stelle, daß die Dauer einiger Generationen eine merkliche Rolle spielt in dem Leben und Umwandlungsprozesse der Erde.

[2]) Man erwäge darnach, mit welchem Rechte Patin (a. a. O. S. 19) in seiner Analyse des fünften Buches den Lucrez hier eines logischen Fehlers zeiht. „J'ai bien peur," sagt er, „qu'il ne se rende coupable d'un cercle vicieux, concluant tour à tour de la naissance du monde sa mort, et de sa mort sa naissance."

sobald das eine ein entschiedenes Übergewicht erlangt. In herrlichen Versen erzählt Lucrez hier die Fabel vom Phaethon, indem er freilich hinzufügt, daß das Erfindungen der dichtenden Phantasie seien, welche mit der Wahrheit und Wissenschaft nichts gemein haben. Auch von gewaltigen Überschwemmungen wisse die Sage zu melden. Nur die entgegengesetzte Kraft konnte der zerstörenden Gewalt des Wassers ein Halt gebieten (V. 380—415).

Doch wie ist diese Welt *entstanden*? Lucrez ruft dem Leser in das Gedächtnis zurück, daß nicht der Gedanke eines Schöpfers die Bewegungen der Atome gelenkt hat, sondern daß der Zufall sie nach zahllosen Fehlgriffen und verunglückten Zusammenfügungen endlich in Vereinigungen gebracht hat, die in sich harmonisch sind und deshalb bestehen können (V. 416—431).

Es gab eine *Zeit chaotischer*, noch von keiner Sonne erhellter *Unordnung*. Das Meer, der Himmel, die Luft, die Erde hatten sich noch nicht gesondert. Die Atome, ungleich an Gestalt und Schwere, brauchten lange Zeit, ehe sie zu passenden, dauernde Vereinigungen ermöglichenden Bewegungen gelangten. Endlich gesellte sich das Gleiche zum Gleichen, und es entstand, so zu sagen, der Rohbau der Schöpfung: das Meer sonderte sich von der Erde, über der Erde wölbte sich der Himmel, und davon getrennt bildete sich das reine Feuer des Äthers (V. 432—448).

Die schwereren Atome sanken nach unten und bildeten die Erde, welche mehr und mehr die glatten, runden und kleineren Atome aus sich herauspreßte. Diese, durch die Poren der Erde entweichend, stiegen in die Höhe, sowie wir den Tau am Morgen als Dunst aufsteigen sehen. Zunächst entstand dann aus den feinsten Atomen der feurige Äther, der wie eine Mauer die Welt umschließt. Die Atome, welche für den Äther zu schwer, für die Erde aber zu leicht waren, bildeten, in der Mitte zwischen Erde und Äther, die Sonne, den Mond und die andern Himmelskörper. Die Erde senkte sich unter diesen Verlusten und wurde hart unter der Einwirkung der Sonnenwärme. Sich mehr und mehr zusammenziehend, sonderte sie gewaltige Massen flüssiger Atome aus, welche das Meer entstehen ließen. Die harten Teile der Erde aber konnten die allgemeine Senkung nicht mitmachen. So erklärt es sich, daß aus der Ebene die Felsmassen der Gebirge in die Höhe ragen. Aus den feinsten und leichtesten Atomen aber besteht der Äther, welcher fern von dem unruhigen Gewühle der Luftatome in schnellem aber geregeltem Laufe sein Feuer dahinwälzt (V. 449—508).

Die folgenden Verse (V. 509—533) werden von den Herausgebern einstimmig als ein nachträglich entstandenes Stück betrachtet, welches hier den Zusammenhang unterbricht und besser von Q. Cicero nach V. 563 gestellt worden wäre. Lucrez redet hier von der *Bewegung der Gestirne*. Seine Rede klingt unsicher, und er wagt es nicht zwischen mehreren Möglichkeiten eine bestimmte Entscheidung zu treffen. Bewegen sich die Gestirne mit der Himmelsdecke, oder steht diese still, während die Gestirne sich bewegen?

Wie hat man sich die Ruhe der Erde in der Mitte der Welt zu erklären? Wo bleibt ihre Schwerkraft? Lucrez antwortet, unter ihr seien luftförmige Atome, auf welche sie deshalb keinen Druck ausübe, weil sie fest und unauflöslich von Anfang an mit ihr verbunden seien. So seien dem menschlichen Körper doch auch seine eigenen Glieder nicht eine Last.

Und tragen und bewegen nicht auch die feinen Seelenatome die Masse des Körpers?[1]) (V. 534—563).

Jetzt folgt von allem, was Epikur gelehrt hat, das Befremdendste. Die Sonne, sagt er, sei weder viel größer noch viel kleiner, als uns von hier aus scheine. Dasselbe müsse man vom Monde und den übrigen Himmelskörpern annehmen. Auch auf der Erde erscheine ein deutlich wahrnehmbarer Lichtkörper, selbst von ferne gesehen, ungefähr in seiner wahren Größe.[1]) Auch ein Feuerkörper von so geringer Ausdehnung, wie dann die Sonne ist, kann für Erde, Himmel und Meer ausreichendes Licht spenden, wenn er fortwährend von feurigen Atomen gespeist wird. So vermag eine einzige Quelle weite Flächen unter Wasser zu setzen. Vielleicht ist auch die Sonne von unsichtbaren Feuermassen umgeben, welche ihren Strahlen eine eindringlichere Kraft verleihen (V. 564—613).

Für die Bewegungen der Gestirne bietet Lucrez zwei Erklärungen zur Auswahl. Entweder ist es der Wirbel des Äthers, der sie fortreißt. Das würde begreiflich machen, weshalb sich die der Erde näheren langsamer bewegen, die entfernteren schneller. Oder man kann sie sich durch Luftströmungen fortgetrieben denken (V. 614—649).

Beim Einbruch der Nacht läßt die Sonne entweder ermattet ihr Licht erlöschen, in welchem Falle sich am Morgen aus feurigen Elementen eine neue Sonne bildet, oder sie setzt unter der Erde ihren Lauf fort, um von dort am nächsten Morgen zurückzukehren. Die Regelmäßigkeit dieser Wiederkehr entspricht der Ordnung, welche in allen Teilen der Natur herrscht, und ist die notwendige Folge der ersten Bildungsanfänge (V. 650—679).

Weshalb sind die Tage und Nächte von ungleicher Länge? Drei verschiedene Erklärungen scheinen dem Lucrez möglich, an denen wir wohl schweigend vorübergehen dürfen (V. 680—704).

Für den Wechsel des Mondlichtes ließen sich vier Erklärungen anführen. Entweder erglänzt er im Lichte der Sonne. Dann muß er, sich ihr nähernd oder sich von ihr entfernend, einen verschiedenen Anblick darbieten. Oder er erglänzt im eigenen Lichte. Dann ist er von einem andern lichtlosen Körper begleitet, der sich in verschiedener Weise zwischen uns und ihn stellt. Oder seine eine Hälfte ist nur erleuchtet, so daß er bei der Drehung um sich

---

[1]) Lange, Geschichte des Materialismus I, S. 115: „Das Weltganze muß gleich allen Atomen fallend gedacht werden, und befremdend ist nur, daß das freie Weichen der unter der Erde befindlichen Luftatome nach unten nicht zur Erklärung angeführt wird." Dazu I, S. 141: „Anders faßt Zeller (III, 1, S. 382) die Sache, welcher zwar auch feststellt, daß die Konsequenz des Systems ein Fallen der Welten (also nur relative Ruhe der Erde gegenüber unsrer Welt) fordern würde, aber ohne Epikur diese Konsequenz zuzuschreiben. Unrichtig ist dabei jedoch die Bemerkung, daß bei solchem Fallen die Welten sehr bald aufeinanderstoßen müßten. Vielmehr ist ein solcher Zufall bei den ungeheuren Distanzen, welche zwischen den einzelnen Welten anzunehmen sind, erst nach sehr langen Zeiträumen zu erwarten. Eine Zertrümmerung der Welten aber durch einen Zusammenstoß wird von Lucrez ausdrücklich V, 366—372 als möglich eingeräumt, während der Untergang durch viele kleinere Stöße von außen sogar gleichsam zu den natürlichen Todesursachen der Welt gezählt wird."

[2]) Epikur glaubte aus Prinzip das Zeugnis der Sinne für wahr erklären zu müssen. Wer den Sinnen nicht glauben will, sagt er, verstopft sich die Quelle der Erkenntnis selbst. Vgl. IV, 469—521.

selbst uns einen wechselnden Anblick bietet. Vielleicht entstehen auch unaufhörlich und mit Regelmäßigkeit neue Monde. Überall in der Natur sehen wir ja nach fester Ordnung fortwährend Neubildungen entstehen. Lösen sich nicht auch die Jahreszeiten mit unverbrüchlicher Regelmäßigkeit ab? (V. 680—750).

Auch die Sonnen- und Mondfinsternisse lassen sich in mehr als einer Weise begreiflich machen. Allerdings kann der Mond, zwischen uns und die Sonne tretend, uns die Sonne verfinstern; aber auch ein anderer lichtloser und deshalb für uns unsichtbarer Himmelskörper kann dieselbe Wirkung hervorbringen. Wäre es nicht aber auch möglich, daß die Sonne an Orten, die ihrem Lichte feindlich sind, in ihrer Bahn angelangt, ihre Feuerausstrahlungen unterbräche und in einer günstigeren Sphäre erst wieder zum Leuchten Kraft gewänne? Dieselben drei Erklärungen bieten sich für die Mondfinsternisse (V. 751—771).

Nach einer kurzen Rekapitulation des vorhergehenden astronomischen Abschnittes folgt nunmehr eine ausführliche und an eindrücklichen Bildern reiche Schöpfungsgeschichte.

Zunächst bedeckte sich die Erde mit Kräutern, Blumen und Bäumen. Hierauf entrangen sich ihrem Schoße in zahlloser Menge die Geschlechter der Tiere, so daß man die Erde mit vollem Rechte die Mutter alles Lebenden genannt hat. Auch jetzt läßt sie noch, unter der Einwirkung der Feuchtigkeit und der Sonne, Lebendes aus sich entsprießen. Damals aber, im Vollbesitz ihrer frischen und reifen Kraft, vermochte sie zahllose Wesen und auch die größeren Tierarten aus sich hervorzubringen. Sie begann mit den Insekten und Vögeln; es folgten die höheren Tiere; zuletzt erschien der Mensch. Die Erde selbst bot ihm nährende Milch, hüllte ihn in warme Dünste, die sie aus sich aufsteigen ließ und breitete unter ihm den weichen Teppich ihrer Wiesen als Lager aus. Die lebenzerstörenden Kräfte aber hatten sich noch nicht entwickelt: es gab weder Stürme noch je ein Übermaß von Kälte oder Wärme.

Jetzt aber gleicht die Allmutter einem erschöpften Weibe, welches zu gebären aufgehört hat. Denn alles in der Natur hat seine Zeit. Ein Zustand muß auf einen andern folgen. So will es das ewige Gesetz, welchem auch die Erde unterthan ist. Nur in diesem beweglichen Wechsel kann die ganze Fülle des Möglichen erschöpft werden (V. 772—836).

Auch wunderliche Mißgeburten entrangen sich im Anfange der kreisenden Erde: Mannweiber und Wesen, denen die Hände, die Füße, der Mund oder die Augen fehlten oder welche durch sonstige Mängel ihrer Organisation verhindert waren, sich zu bewegen und für ihre Bedürfnisse zu sorgen. Natürlich konnten sie nicht zur Reife gelangen noch sich fortpflanzen. Aber auch von den Tiergeschlechtern, deren körperliche Organisation nichts Disharmonisches hatte, sind viele wieder untergegangen. Diejenigen, welche geblieben sind, verdanken ihre Erhaltung entweder der List, Stärke oder Schnelligkeit oder auch dem Schutze, welchen ihnen der Mensch angedeihen läßt. Zur ersten Klasse gehört der Löwe, der Fuchs, der Hirsch; der Hund, das Schaf, das Rind hingegen verdanken ihre Sicherheit dem Nutzen, welchen sie dem Menschen gewähren. Andere, an sich lebensfähige Tiere sind stärkeren Tieren zum Raube gefallen (V. 837—877).

Von diesen verunglückten Schöpfungen der Natur soll man wohl die abenteuerlichen Ausgeburten der dichterischen Phantasie unterscheiden. Die Centauren, die Scylla, die Chimära sind unlogische Unmöglichkeiten, wie sie die gesetzmäßig waltende Natur sich nicht konnte zu Schulden kommen lassen. Mit demselben Rechte könnte man viele andere kindische Märchen ersinnen von goldenen Strömen, die über die Erde fließen, von Bäumen, deren Blüten Edelsteine sind, von Menschen, die so gewaltig sind, daß sie mit einem Schritte das Meer durchmessen und mit ihren Händen die Himmelsdecke drehen können. Überall sehen wir vielmehr die Natur auf Reinheit der Arten halten und Sorge tragen, daß bestimmte Grenzen nicht überschritten werden (V. 878—924).

Es folgt nunmehr eine ausführliche Beschreibung der Urmenschen. Hart waren sie, diese ersten Kinder der harten Erde, von stärkerem Knochenbau und weniger den schädlichen Einflüssen zugänglich als ihre heutigen Nachkommen. Herumschweifend wie die wilden Tiere brachten sie ihr langes Leben hin, noch unkundig des Ackerbaus. Sie nährten sich von dem, was ihnen die Erde von selbst bot, und die junge, noch schaffensfreudige Erde war reich an Früchten, wenn es auch harte Früchte waren. Ihren Durst löschten sie an Quellen und Flüssen, und die Höhlen des Waldes dienten ihnen zur Wohnung. Noch war ihnen der Gebrauch des Feuers unbekannt. Auch verstanden sie es noch nicht, sich mit den Fellen erlegter Tiere zu bekleiden: die Tiefen der Wälder und Büsche waren ihnen ein Schutz gegen die Unbill der Witterung. Von Gemeinschaftlichkeit der Interessen war zwischen ihnen keine Rede, sie hatten weder Sitte noch Gesetz: jeder lebte für sich und genoß den Raub, welchen das Glück ihm in die Hand spielte. Auch eheliches Zusammenleben kannten sie nicht: im Walde gewann oder erzwang der Mann die Liebe des Weibes. Im Vertrauen auf die gewaltige Kraft ihrer Arme und Füße konnten sie kühn den Kampf mit den wilden Tieren wagen, und vor nur wenigen wichen sie scheu zurück. Wenn die Nacht einbrach, streckten sie ihre nackten Leiber auf der Erde aus, Laub zum Schutze um sich herum anhäufend. An den Wechsel des Lichtes und der Finsternis waren sie gewöhnt, und die Nacht flößte ihnen keinen Schrecken ein, nur daß die wilden Tiere oft ihre Ruhe störten. Aber trotzdem viele von Tieren jämmerlich zerrissen wurden oder verwundet von ihnen unter grausamen Qualen starben, so glaube man doch nicht, daß mehr damals als heute einem unnatürlichen und frühzeitigen Tode zum Opfer fielen. Nicht kamen damals Tausende an einem Tage in der Schlacht um. Auch wütete das Meer vergebens: kein Kahn noch hatte sich durch das freundliche Lachen der Wellen auf das ungetreue Element herauslocken lassen. Auch andere Kräfte der Zerstörung waren jenen Zeiten unbekannt. Vor Hunger kam man wohl um, richtete sich aber nicht durch Schwelgerei zu Grunde; sich selbst vergiftete man wohl, unbesonnen von einem gefährlichen Kraut genießend, vergiftete aber nicht andere[1]) (V. 925—1010).

Dann kam die Zeit, wo sie sich Hütten bauten, den Gebrauch des Feuers kennen lernten und mit Tierfellen ihre Blöße bedeckten. Auch vereinigte die Ehe jetzt dauernd das Weib mit dem Manne. Mit den Anfängen der Kultur begann aber auch die Verzärtelung des Menschengeschlechtes:

---

[1]) Nach der Lesart des Marullus (nunc dant aliis).

im Besitze des Feuers und fester Wohnsitze entwöhnten sie sich der Kälte, der Liebesgenuß schwächte ihre Leibeskraft, und unter den Augen zärtlicher Eltern konnte in den Kindern der wilde Trotz von früher nicht mehr gedeihen. Nachbarn schlossen auch wohl Freundschaft unter einander und versprachen sich gegenseitig Sicherheit, und wären solche Verträge nicht meistens treu gewahrt worden, so würde sich das Geschlecht der Menschen längst durch gegenseitige Zerstörungen ausgerottet haben (V. 1011—1027).

Woher aber kam dem Menschen die Sprache? Jedem Wesen, antwortet Lucrez, wohnt die Anlage zu bestimmten Eigenschaften inne, deren Äußerungen sich schon beobachten lassen, ehe noch die körperlichen Organe dazu entstanden sind. Der junge Vogel, noch nicht flügge, regt schon die ohnmächtigen Flügel, und noch ehe es Zähne und Krallen hat, beißt und kratzt das Junge des Löwen. So verrät sich in den Versuchen des Kindes die Dinge zu bezeichnen, die Anlage zur Sprache. Natürlichen Ursprungs also ist die Sprache, nicht ist sie die zufällige Erfindung eines einzelnen. Wie hätte der glückliche Erfinder die Sprache andern mitteilen und sie zwingen können, sich die Bezeichnungen der Dinge zu merken? Würden sie es lange ertragen haben, daß er mit unverständlichen Lauten ihr Ohr bestürmte? Nein, in allen lebt ein natürlicher Drang sich eine Sprache zu schaffen, und die Empfindung tönt in Lauten wieder.[1]) Ja, selbst die stummen Tiere haben ein Analogon der Sprache: in merklich verschiedenen Lauten geben sie ihrer Furcht, ihrem Schmerze, ihrer Freude einen Ausdruck. Man beobachte den Hund! Wie deutlich unterscheidet sich sein Knurren von dem Bellen seiner entfesselten Wut! Wie ganz andere Töne läßt er vernehmen, wenn er seine Jungen liebkost, als wenn er im einsamen Hause wacht oder geduckten Körpers vor Schlägen flieht! Anders wiehert der Hengst, von Liebesbrunst gepeinigt, als wenn er sich mit geblähten Nüstern dem Kampfe entgegensehnt! Auch aus den Stimmen der Vögel hört man deutlich ihre Empfindung heraus. Und der Mensch hätte nicht Mittel finden sollen, das Verschiedene durch verschiedene Laute zu bezeichnen?[1]) (V. 1030—1090).

Der nachfolgende Abschnitt (V. 1091—1160), wiewohl in sich leidlich zusammenhängend und reich an Gedanken und wirkungsvollen Wendungen, entspricht doch weder dem im Anfange des Buchs (V. 73) aufgestellten Programme, noch reiht er sich durch einen passenden Übergang an das Vorher-

---

[1]) Die heutige Sprachforschung unterscheidet drei Stufen in der Sprachschöpfung: die pathognomische, die onomatopoetische und die charakterisierende. Die erste umfaßt die Gefühlslaute, welche ohne Konvention verständlich sind und aus natürlichen, nicht überlieferten und erlernten Lauten bestehen. Die onomatopoetische Stufe ist die Stufe der in Lauten reflektierenden Anschauung. Das Gefühl überwältigt hier nicht mehr, hemmt und bedrückt nicht mehr die Anschauung. Alle sinnlich erregenden Anschauungen des Urmenschen werden von Lauten begleitet gewesen sein, nicht bloß die von tönenden Dingen. Haben freilich die Eindrücke des Gehörs ein großes Übergewicht bei der Lauterzeugung, so wohnt doch offenbar auch den andern Sinnen eine lauterzeugende Kraft inne. Aber selbst die schallnachahmende Onomatopöie geht nicht aus absichtlicher Wahl des Lautes, sondern aus Reflexthätigkeit hervor. Auf der charakterisierenden Stufe der Sprachschöpfung werden keine neuen Elemente mehr geschaffen, sondern die vorhandenen werden um- und ausgebildet. Aus den Wortwurzeln der vorigen Stufe, welche Anschauungen bezeichnen, gestalten sich nun Stamm- und Sproßformen: unbekannte Dinge werden aus vorhandenen benannt, und benannte Anschauungen werden in Teile zerlegt.

gehende an. Lachmann rechnet ihn deshalb zu jenen nachträglich entstandenen und mit ihrer Umgebung nicht verschmolzenen Stellen. Er zerfällt in zwei Teile, deren erster (V. 1091—1104) von der Entdeckung des Feuers handelt, der andere von dem Ursprunge und der Entwickelung der staatlichen Vereinigungen (V. 1104—1160).

Das Feuer wurde den Menschen entweder durch den Blitz gebracht, oder sie sahen sich trockene Zweige durch Reibung entzünden. Die segensreichen Wirkungen der Wärme aber lehrte sie die Sonne selbst kennen. Das brachte sie auf die Erfindung des Kochens. Kluge Köpfe fanden nunmehr täglich an der früheren Lebensweise zu bessern und zu ändern (V. 1091—1104).

Bald wurden auch Städte gegründet. Als die erste und natürliche Verfassungsform betrachtet Lucrez das Königtum. Auf den Höhen legten die Herrscher befestigte Plätze an und verteilten ringsum die Äcker und das Vieh. Schönheit, Körperkraft und Geschicklichkeit waren die Eigenschaften, welche damals am meisten geschätzt wurden. Später freilich nahm der Reichtum die erste Stelle in der Achtung der Menschen ein. Und doch, wer die wahren Leitsterne des Lebens entdeckt hat, setzt seinen Reichtum in die Genügsamkeit. Um friedlich und sicher leben zu können, strebte man nach Macht und Berühmtheit. Das aber gerade wurde so vielen ihr Unglück. Denn der Blitz trifft vor allem die höchsten Spitzen, und sicherer lebt in seiner Niedrigkeit der Gehorchende als auf seinem Throne der Herrscher. So sagt es uns eine Stimme im Innern. Statt dessen aber leihen die meisten den aufreizenden Reden anderer ihr Ohr und lassen sich in die gefährliche und enge Bahn des Ehrgeizes locken.

Die Könige wurden gestürzt und wütend riß die Menge die Gewalt an sich. Der Gewaltthätigkeiten müde und erschöpft durch die Zwietracht, wählten sie Beamte und ließen sich den Zaum der Gesetze auflegen. Die Rache lernte sich mäßigen und der Frevler bebte vor dem Gesetze. Denn mochte er auch noch so vorsichtig sein Verbrechen vor aller Augen verbergen, er mußte besorgen, im Schlafe oder in der Fieberhitze durch Selbstgespräch sich zu verraten. (V. 1104—1160.)

Woher nun aber die unselige Götterfurcht, die überall neue Altäre, Tempel[1]) und Feste entstehen läßt? Wachend mit des Geistes Auge und schlafend im Traume, sahen die Menschen Göttergestalten von hervorragender Schönheit und Stärke, welche sie sich als ewig vorstellten und als aller Todesfurcht entrückt. Einer solchen Fülle von Kraft und Schönheit schien keine Gewalt etwas anhaben zu können. Unbekannt mit den wahren Ursachen, schrieben sie diesen Göttern die Regelmäßigkeit der Himmelsbewegungen,

---

[1]) Auch Epikur freilich wollte die Götter geehrt wissen, und zwar um ihrer Vollkommenheit willen. Der Epikureer Vellejus läßt sich bei Cicero (de natura deorum I, 45) also vernehmen: „Si nihil aliud quaereremus, nisi ut deos pie coleremus et ut superstitione liberaremur, satis erat dictum; nam et praestans deorum natura hominum pietate coleretur, cum et aeterna esset et beatissima: habet enim venerationem iustam quidquid excellit; et metus omnis a vi atque ira deorum pulsus esset: intellegitur enim a beata immortalique natura et iram et gratiam segregari; quibus remotis nullos a superis impendere metus."

den segensreichen Wechsel der Jahreszeiten und alles Ähnliche zu. Den Himmel aber gaben sie ihnen zum Wohnsitz. Von dort her kam ja alles Gewaltige, was sie bewunderten und fürchteten. Welche Seufzer, welche Thränen hat dieser unselige Wahn den Menschen gekostet! Nicht wer sich vor Götterbildern niederwirft, Gelübde an Gelübde reiht und die Altäre mit dem Blute der Opfertiere besprengt, ist der wahre Fromme, sondern wer mit heiterer, leidenschaftsloser Seele seinen Blick über den Dingen ruhen zu lassen vermag (sed mage pacata posse omnia mente tueri). Namentlich sind es die Wunder des Himmels, welche in uns die Vorstellung von weltregierenden Göttern nähren, und ratlos stehen wir, mit diesem Glauben in der Seele, den Rätseln des Alls gegenüber. Vor allem aber fühlen sich alle, Hohe und Niedrige, von den Schauern der Götterfurcht durchbebt, wenn der Blitz vom dumpfen Rollen des Donners begleitet, herniederfahrend die Erde erbeben macht. Dann scheint die Strafe für vergangene Frevel reif zu sein. Auch in Sturmesnöten, auf dem Meere, wenn er seine stolze Flotte über die Wogen hingefegt sieht, fleht der Feldherr zu den Göttern um Besänftigung des Windes. Aber wird er darum weniger auf die Klippen geschleudert? Nein, nicht die Götter regieren die Welt, wohl aber scheint eine geheime Macht tückisch alles Menschliche in den Staub zu treten und aller irdischen Größe zu spotten[1]) (V. 1161—1240).

Einmal im Besitze des Feuers, lernten die Menschen auch die Metalle bearbeiten. Bei Gelegenheit einer mächtigen Feuersbrunst drängte das Metall wohl aus den glühenden Adern der Erde an die Oberfläche, wo es, erstarrt, durch seinen Glanz die Aufmerksamkeit der Menschen erregte. Die Furchen, die es zeigte, sowie die ganze Gestaltung deuteten auf einen früheren flüssigen Zustand, den sich die Menschen nun mit Hülfe des schon erfundenen Feuers wiederherzustellen bemühten. So gelang es ihnen bald, sich mannigfaltige Waffen und Instrumente zu schaffen. Das Gold und das Silber, weil zu weich, zeigte sich dazu unbrauchbar. Daraus erklärt es sich, daß das Kupfer damals geschätzter war (V. 1241—1280).

Erst später lernten sie das Eisen kennen. Lange waren die Faust, die Nägel und die Zähne ihre einzigen Waffen. Auch der Steine und abgerissener Baumzweige bediente man sich zum Angriff. Die ersten Werkzeuge und wirklichen Waffen waren aus Kupfer gefertigt, weil dieses Metall seiner Natur nach gefügiger und außerdem in größerer Masse vorhanden ist. Bald aber lernte man auch das Eisen bearbeiten, dem nun das Kupfer weichen mußte. Mehr und mehr bildete sich jetzt die Kriegskunst aus, und jeder Tag erfand neue Schrecken. Man kämpfte zu Pferde, man kämpfte zu Wagen, dann auch mit Doppelgespannen und auf Sichelwagen. Auch die Tiere zwang man in den Dienst des Krieges. Elefanten mit Türmen auf dem Rücken mußten gegen die Feinde vorrücken; auch wütende Stiere und Eber und Löwen schickte man vor. Freilich im gräßlichen Gemenge der Schlacht, durch den Lärm und die Wunden bis zur Raserei wütend gemacht, stürzten sich diese meist unterschiedslos auf Freund und Feind. Das war

[1]) Es ist dies bei Lucrez die einzige Spur von jenem sentimentalen modernen Pessimismus.

freilich wohl vorauszusehen. Aber in der Wut seiner Verzweiflung willigte der Schwächere darein, selbst mitunterzugehen, um nur dem Feinde recht empfindlichen Schaden bereiten zu können (V. 1281—1349).

Was die Kleidung betrifft, so lernte man früher Stoffe an einander zu fügen, als zu weben. Denn zur Webkunst sind Geräte von Eisen nötig. Lucrez ist auch der Meinung, daß die heutigen Handarbeiten der Frauen anfänglich von den Männern, als dem geistig besser ausgerüsteten Geschlechte, betrieben worden sind. Aber man verspottete das wohl bald als des Mannes unwürdig. So überließen sie es den Frauen und wandten sich selbst der harten Arbeit des Ackerbaus zu (V. 1350—1360).

An der Hand der Natur selbst lernte man säen und pfropfen, und alle Zweige der Feld- und Baumkultur bildeten sich aus. Die wilden Früchte verstand man bald zu veredeln. Überall sah man Wiesen, Saaten, Bäume, Weinberge, und mehr und mehr mußten sich die Wälder auf die Berge zurückziehen (V. 1361—1378).

Lucrez geht jetzt auf die Uranfänge der eigentlichen Künste über. Man kann dem Eingangsverse allerdings nicht nachrühmen, daß er geschickt und klar zu dem neuen Thema hinüberleitet. Lachmann und Bernays erblicken deshalb auch in diesem Abschnitte (V. 1379—1435) einen späteren Zusatz des Lucrez. An sich passen die Verse aber in diesen Zusammenhang, wie sie auch reich sind an malerischen Schönheiten.[1])

Aus der Nachahmung der Vogelstimmen entstand den Menschen die Kunst des Gesanges; das Klagen des Windes im Rohr brachte sie auf die Erfindung der Hirtenflöte. Gesättigt vom einfachen Mahle, lagerten sie sich unter dem Schatten der Bäume. So, im Anblicke der Blumen und der lachenden Gefilde, erwachte die ländliche Muse. Man lachte, man scherzte, man bekränzte sich, man tanzte. Und zu der neuen Kunst gesellte sich in heitern Nächten als Begleiterin die Musik. Das sind, im Grunde, auch heute noch unsere Freuden. Verstehen wir sie aber besser zu genießen als jene? Das Bessere verdrängt überall das Gute: so war es mit der Nahrung, so war es mit der Kleidung, so war es mit den Vergnügungen. Wie nichtig sind aber unsere raffinierten Freuden, wenn man sie genauer prüft! Es handelt sich bei dem, was unsern Neid erregt, nicht mehr um natürliche Bedürfnisse. Maßlos ist unser Verlangen. Aus dieser nie rastenden Begehrlichkeit, welche den Menschen mit thörichten Sorgen quält, stammt all unser Unglück, stammt alle Zwietracht, aller Krieg (V. 1378—1435).

Der regelmäßige Lauf der Sonne und des Mondes lehrte die Menschen auf die Jahreszeiten achten. Aber erst nachdem Städte gegründet, Äcker verteilt und bearbeitet worden waren, erst nachdem sich das Meer mit Segeln

---

[1]) Martha, le Poème de Lucrèce, S. 311: „Cette vérité de couleur se retrouve dans les scènes plus douces où paraissent les plaisirs et les amusements des premiers hommes. Tout est alors d'une grâce vraiment rustique et même un peu sauvage. Lucrèce est loin de prêter à ces premiers nés de la nature les sentiments raffinés des bergeries. Ces rudes humains ne se livrent à la joie que quand ils sont bien repus. Si le ciel est serein, s'ils ont trouvé un doux gazon près d'un ruisseau frais, ils ne désirent plus rien, ils se rassemblent, ils s'essayent à la musique et à la danse.

bedeckt und Verträge auch mit fernen Völkern abgeschlossen worden waren, erhob der Dichter seine Stimme, um die Erinnerung an das Vergangene zu erhalten. Erst kurz vorher hatte man die Schreibkunst erfunden. Was vorausliegt, kann nur durch Hypothesen rekonstruiert werden. So hat sich der menschliche Geist, langsam aber ununterbrochen fortschreitend, in rastlosen Arbeiten und Versuchen alles erfunden, was das Leben fördert und schmückt. Eine Erfindung reihte sich an die andere, bis die jetzige Höhe erreicht war (V. 1436—1457).

Sechstes Buch.

Athen ist die Wohlthäterin des Menschengeschlechts: dieser Stadt entstammt die Erfindung des Ackerbaus, ihr verdanken wir auch die Gesetze, ihr verdanken wir den Epikur, den Verkünder göttlicher Wahrheit, welcher unserem Leben den süßesten Trost gespendet hat. Das physische Leben war gesichert, aber inmitten alles Überflusses war das Innere der Menschen von Sorgen geängstet. Epikur erkannte den Grund des Übels: das Gefäß ihrer Seele war ohne Boden, wie das Faß der Danaiden, und überdies nicht rein, so daß alles, was das Glück hineingoß, abfließen oder verderben und in Bitterkeit sich verkehren mußte. Epikur nun lehrte die Begierde und die Furcht bekämpfen. Er zeigte den engen Pfad, der zum Glücke führt und lehrte uns, die Sorgen, welche das Leben wie ein Feind belagern, zu verjagen. Seine Wahrheit hat den Menschen ein Licht angezündet, so daß sie nicht mehr wie Kinder im Finstern zu bangen und zagen brauchen (V. 1—42).

Nach einer kurzen Rekapitulation, deren Schluß verstümmelt ist, kehrt Lucrez auf den verlassenen Weg der Naturerklärung zurück. Die Unkenntnis der wahren Ursachen ist für die Menschen die Hauptquelle der Angst. Der Aberglaube lastet niederdrückend auf ihrer Seele; denn in allen Vorgängen am Himmel und auf der Erde glauben sie Einwirkungen der Götter zu erkennen. Selbst die, welchen die Wahrheit gezeigt worden ist, fallen immer wieder zurück in den alten Wahn, wenn sie die Natur im Gewitter erregt sehen. Das heißt aber unwürdig von den Göttern denken und sie fast beleidigen. Zwar sind sie dem Zorn unzugänglich und selbst der, welcher sie aus ihrer heiteren Ruhe in den Aufruhr dieser Welt hinabziehen möchte, hat nichts von ihnen zu fürchten. Wer vor ihnen aber wie vor strengen Herren zittert, kann sich ihren Altären doch nicht mit ruhigem Herzen nahen und raubt sich selbst den Frieden. Diese verhängnisvollen Irrtümer will Lucrez auch im Nachfolgenden bekämpfen: der Schluß seines Werkes soll die natürlichen Ursachen atmosphärischer Vorgänge aufdecken (V. 43—95).

Wenn Wolken, von den Winden getrieben, zusammenstoßen, so entsteht das Geräusch des Donners. Die Wolken darf man sich weder zu dicht noch zu locker gefügt vorstellen, um zu verstehen, wie sie sich einerseits oben schwebend erhalten und andrerseits Schnee und Hagel in sich umschlossen festhalten können. Für das Geräusch, welches bei ihrem Zusammenstoße entsteht, bietet das tägliche Leben viel Analogieen. Freilich klingt der Donner nicht immer gleich. Aus dem knatternden oder dumpf dröhnenden Tone kann man erkennen,

ob sich die Wolken nur gestreift haben, oder ob der Wind in das Innere einer Wolke gedrungen ist und sie durch seine Gewalt zum Bersten gebracht hat. Daran schließen sich andere Vermutungen über die Natur des Donners, welche uns heute zu naiv klingen, als daß man sie, alles Einzelne erörternd, wiederholen möchte. An poetischer Anschaulichkeit freilich fehlt es auch diesen Versen nicht (V. 96—159).

Der Blitz entsteht beim Zusammenstoß der Wolken, welche feurige Atome in sich bergen. Lucrez vergleicht ihn den Funken, welche der Schlag aus dem Steine lockt. Der Schall ist langsamer als das Licht. Deshalb hören wir den Donner erst, nachdem wir den Blitz gesehen haben. Auch der Wind selbst erhitzt sich in seinem schnellen Laufe, zerreißt die Wolke und treibt mit Gewalt ihre feurigen Atome hervor (V. 160—184).

Wir vergessen leicht, zu welcher ungeheuren Höhe die Wolken sich auch nach oben ausdehnen. Nur so aber kann man das Wutgeheul der Winde begreifen, wenn diese nach ihrem jähen Eindringen in der Wolke an ihrem Kerker rütteln und einen Ausgang suchen. Dabei treiben sie aus allen Teilen der Wolke die feurigen Atome zusammen, welche dann nach dem Zerbersten der Umhüllung als Blitze nach außen fahren (V. 185—203).

Woher kommen aber jene Feuerteilchen, welche zusammengedrängt und aneinander gerieben, zu Blitzen werden? Ohne Zweifel von den Sonnenstrahlen. — Wenn der Wind mit leisem Hauche die Wolken aus einander treibt, so daß sie, verdünnt, die Feuerteilchen, welche sie in sich bergen, fallen lassen müssen, so entstehen ohne begleitendes Getöse bloß leuchtende Blitze (V. 204—218).

Die feurige Natur des Blitzes erkennt man nicht minder an seinen Wirkungen als an seinem Aussehen. Die Leichtigkeit, mit welcher er in der Schnelle des Augenblicks überall hindurchdringt, verdankt er der besondern Freiheit und Beweglichkeit seiner feurigen Atome. Woher nimmt er aber die beispiellose Kraft, mit der er herniederfahrend alles zertrümmert und weithin die Erde mit den Leichen der Erschlagenen bedeckt? Man erwäge, wie hochgetürmt jene schwarzen Wolkenmassen sein müssen, welche das Sonnenlicht unterdrücken und durch endlos herabströmenden Regen die Flüsse über ihre Ufer treiben und weite Ebenen unter Wasser setzen, und man wird die furchtbare Gewalt der Gewitter, welche oft einen Weltuntergang anzukündigen scheinen, begreiflich finden. Wenn der Wind sich in seinem Laufe entzündet, so kommt das daher, daß die schweren und so zu sagen materiellen Atome von ihm beim raschen Vordringen durch die Luft abfallen, während sich ihm aus der Luft verwandte feine und feurige Atome zugesellen. Aber selbst ein kalter Wind könnte durch die Heftigkeit seines Anpralls aus den Wolken Flammen hervorsprühen lassen (V. 219—322).

Der Blitz fällt nicht einfach, sondern ist eher dem geschleuderten Körper vergleichbar, weil er ja doch nur durch eine gesammelte Kraftanstrengung die Wolkenwände durchbrechen konnte. Die Feinheit seiner Elemente macht ihn überdies durchdringlicher. Da er sich ferner nach unten bewegt, muß bei der Weite des durchströmten Raums seine natürliche Schnelligkeit ganz bedeutend gesteigert werden. Wenn er bisweilen durch die Körper hindurchdringt, ohne sie zu zerstören, so erklärt sich das leicht aus der großen Beweglichkeit und

Feinheit seiner Atome. Am reichsten an Gewittern sind die Teile des Jahres, welche Wärme zugleich und Wind haben. Das aber sind in Italien der Frühling und der Herbst. In diesen Zeiten finden starke Temperaturausgleichungen statt, welche leidenschaftliche atmosphärische Ausbrüche zur Folge haben. Es ist dann, als wenn feindliche Gewalten in der Luft sich wütende Kämpfe lieferten (V. 323—378).

Aus natürlichen Ursachen also erklärt sich das Gewitter, und es ist Thorheit, die Blitze von den Göttern geschleudert zu glauben und aus ihrem Fluge die geheimen Gedanken der Götter herausdeuten zu wollen. Wenn Jupiter oder andere Götter es sind, welche den Blitz entsenden, weshalb trifft ihr zorniger Strahl den Unschuldigen nicht minder als den Schuldigen? Weshalb fährt dann der Blitz so oft hernieder, ohne zu treffen? Wollen sie nur ihren Arm im Schleudern üben? Weshalb blitzt es und donnert es dann nie bei heiterm Himmel? Muß Jupiter sich vielleicht selbst auf Wolken setzen, weil er nur aus der Nähe treffen kann? Und weshalb trifft er die Wellen im Zorne? Weshalb kündigt er die Blitze an, wenn sie uns treffen sollen? Weshalb kündigt er sie andrerseits nicht besser an, wenn wir uns vor ihnen hüten sollen? Wie kann der eine Jupiter auch nach vielen Seiten zugleich Blitze schleudern? Weshalb, fragt endlich Lucrez, trifft er seine eigenen Tempel, seine eigenen Statuen? Weshalb mit Vorliebe die Häupter der Berge? (V. 379—422).

Die oben ausgeführten Erklärungen genügen auch, um die andern atmosphärischen Phänomene verständlich zu machen. Die dem Schiffer so gefährlichen Tromben z. B. bilden sich gewaltigen Säulen gleich, welche vom Himmel auf die Erde herabsteigen, wenn es dem eingedrungenen Winde nicht gelingt, die Wolke zu zerreißen. Er drückt sie dann weit nach unten, und wenn er sich mit fürchterlicher Gewalt doch schließlich einen Ausgang schafft, so zieht er alle Schiffe aus der Nähe in seinen verderblichen Wirbel. Auf dem Festlande lassen die Berge solche Erscheinungen nicht zustande kommen (V. 423—450).

Die Wolken selbst bilden sich aus feuchten Atomen in der Luft, welche sich zu immer größeren Massen zusammenballen. Ehe sie noch hinlänglich dicht sind, um dem Auge wahrnehmbar zu werden, entführt sie der Wind und sammelt sie rings um die Berge, die seinen Lauf hemmen. Daß auch von dem Meere feuchte Körperchen sich fortwährend loslösen, kann man sehen, wenn man Kleider am Ufer aufhängt. Wie merklich saugen diese aus der Umgebung die Feuchtigkeit ein? Auch die Flüsse und die Erde selbst atmen Feuchtigkeit aus, die dann in die Höhe steigt und sich allmählich zu Wolken verdichtet, unter dem Drucke der Ausstrahlungen des Äthers. Aber auch aus anderen Welten kommen in unerschöpflichen Massen zur Wolkenbildung geeignete Atome herüber. Bei ihrer großen Beweglichkeit genügt ihnen ein Augenblick, um unermeßliche Weiten zu durchfliegen (V. 451—494).

Ist nun in einer Wolke eine große Menge feuchter Atome angehäuft, so strömt unter dem Drucke entweder des Windes oder einer andern Wolke der Regen daraus hernieder. Bricht auf der entgegengesetzten Seite die Sonne durch das Dunkel des Sturms, so erscheint der farbige Regenbogen auf dem schwarzen Grunde der Wolken. In ähnlicher Weise lassen sich aus

der Natur der Elemente alle ähnlichen Erscheinungen[1]) erklären, wie der Schnee, der Hagel, das Eis (V. 495—534).

Doch wie entstehen die Erdbeben? Das Innere der Erde muß man sich ihrer Oberfläche ähnlich vorstellen: sie enthält Höhlen, in denen der Wind heult, sie enthält Seen, Flüsse, Felsabhänge. Zusammenstürze alternder Massen im Innern müssen natürlich auch auf der Oberfläche die heftigsten Erschütterungen hervorbringen. Auch wenn weite Uferstrecken sich loslösen und in die unterirdischen Seen stürzen, muß sich die Erregung des Wassers auf der Erde durch Schwanken fühlbar machen. Ebenso kann der Wind vernichtende Erschütterungen hervorrufen, wenn er mit konzentrierter Kraft gegen die Decke der Erdhöhlen stürmt. Zum Glück hält seine Wut nicht an, sonst würde die Erde längst zertrümmert worden sein. Bisweilen durchbricht der Wind aber wirklich die Erdrinde. Dann bildet sich ein weiter Abgrund: schon manche Stadt ist so mit all ihren Bewohnern verschlungen worden. Entweicht der Wind durch die zahlreichen Poren der Erde, anstatt durchzubrechen, so läuft ein unheimlicher Schauer über die Erde, den Kälteschauern vergleichbar, welche unsere Glieder durchschütteln. Obgleich man also geneigt ist, die Erde und den Himmel für ewig und unerschütterlich zu halten, so befällt uns doch, so oft die Gefahr des Erdbebens sich ankündigt, ein namenloser Schrecken. Die Erde scheint dann in tiefen Abgründen verschwinden und die Welt in Trümmer fallen zu sollen (V. 535—607).

In einem hier später eingefügten und den Zusammenhang offenbar störenden Abschnitte beantwortet Lucrez die Frage, weshalb das Meer trotz aller Zuflüsse nicht zunimmt. Durch Verdunstung und Durchsickern verliert es so viel, als es durch seine Zuflüsse gewinnt. So stellt sich ein ewiger Kreislauf der feuchten Elemente her (V. 608—638).

Die Ausbrüche des Ätna, — hier wird offenbar der mit V. 607 verlassene Gedanke fortgesetzt — so bestürzend und überwältigend sie in ihren Erscheinungen wie in ihren Wirkungen auch sind, haben demnach an sich nichts Unerklärliches. Der Mensch gewöhnt sich nur so schwer, das Einzelne in seinen Zusammenhang einzureihen und macht sich nicht leicht klar, daß er selbst und sein Himmel nur ein verschwindend kleiner Teil des großen Ganzen ist. Die Erscheinungen der einzelnen Teile wiederholen sich in größerem Maßstabe an dem Ganzen. Wie sich im Körper des Menschen Krankheitsstoffe ansammeln und dann gelegentlich zum Ausbruch kommen, so auch in dem großen Ganzen, nur daß die Ausbrüche hier, den größeren Verhältnissen entsprechend, von einer schreckenerregenden Stärke sind. Groß und gewaltig erscheint uns eben alles, was über das Alltägliche hinausgeht. — Im Innern des Ätna sind gewaltige Höhlen mit Steinwänden. Sobald sich in diesen starke Luftströmungen bilden, entsteht natürlich ein hoher Wärmegrad. Wenn die Wände sich nun entzündet haben, sucht sich die Flamme Luft zu machen, und weithin fliegen Erd- und Felsstücke und schwarze Rauchsäulen steigen in die Höhe. Auch weiß man, daß große Höhlen vom Meere aus mit dem Vulkan in Verbindung stehen und sich in die Höhe bis an seinen Krater erstrecken.

---

[1]) V. 527 entscheiden sich die Herausgeber jetzt mit Recht für *sorsum . . sorsumque* (Koch im Rhein. Museum, n. F. VIII, S. 640).

Wenn die Hitze nun das eindringende Wasser zum Kochen gebracht hat, so so sucht es sich wütend einen Ausgang, Sandmassen und Felsstücke mit sich reißend (V. 639—702).

Von manchen Erscheinungen lassen sich mehrere mögliche Ursachen anführen. Es genügt für unseren Erkenntnisdrang, daß eine davon die wahre Ursache sein muß; welche von diesen mehreren Ursachen es ist, schien dem Epikur und Lucrez im Hinblick auf die höheren Zwecke der Philosophie gleichgültig zu sein. Es lag ihnen bei ihrer Naturbetrachtung weniger an der Erklärung als solcher, als vielmehr daran, überall festzustellen, daß es möglich ist, aus natürlichen Ursachen die befremdende Erscheinung abzuleiten (V. 703—711).

Dieser Art sind z. B. auch die periodischen Überschwemmungen des Nil. Vielleicht sind es die Nordwinde, welche das von Süden kommende Wasser des Flusses aufstauen; vielleicht verhindern aber auch an der Mündung vom Meere aufgehäufte Sandwälle das Wasser am freien Auslaufen. Auch starke Regengüsse im oberen Teile seines Laufes oder gewaltige Schneemassen, welche aus den Äthiopischen Bergen schmelzend sich in den Strom ergießen, können die Ursache jener Überschwemmungen sein (V. 712—737).

Eine eingehende Betrachtung widmet Lucrez im Folgenden den sogenannten Avernischen Orten. Die Alten bezeichneten mit diesem Namen bekanntlich solche Stellen, an welchen der Boden oder das Wasser gefährliche Dünste aushauchte. Vögel, darüber hinfliegend, erlahmten im Fluge und stürzten betäubt zur Erde hernieder. Daher der Name. Der berühmteste Ort der Art war der Avernersee bei Cumä. Auch auf der Burg von Athen, beim Athenetempel, war eine solche Stelle, der sich die Krähen, durch keinen Opferduft gelockt, je zu nahen wagten. Der Aberglaube erkannte an solchen Stellen Eingänge zur Unterwelt. Die Todesgötter, fabelte man, zögen dort das Lebende mit sich hinab zu den Ufern des Acheron. Das sind thörichte Reden in den Augen des Lucrez: auch diese Erscheinung läßt sich aus natürlichen Gründen erklären. In unendlicher Fülle sind über die Erde elementare Stoffe verbreitet, lebenspendende wie todbringende Keime der Zerstörung dringen durch die Ohren und die Nase ein. Von wie vielem wendet sich nicht das Auge, der Geschmack, der Tastsinn mit Widerwillen ab. Der Schatten mancher Bäume verursacht Schwindel; auf dem Helikon soll ein Strauch wachsen, dessen Blüten durch ihren Duft Menschen zu töten imstande sind. Auch aus der Erde, die aller Dinge Samen in sich birgt, kann solch verderblicher Hauch emporsteigen. Wirkt nicht der Qualm der Lampe, der Kohlendunst, der Duft des jungen Weins betäubend? Birgt die Erde aber nicht Pech und Schwefel in sich? Und welchen Miasmen begegnet man im Innern der Erde, den Gold- und Silberadern nachgehend! Man sehe die Bergleute an, wie bleich sie sind! Wen die Not zu solcher Arbeit zwingt, dem erlischt gar schnell die Flamme des Lebens. Ähnliche Dünste hauchen auch die Avernischen Orte aus. Betäubt fällt der Vogel zur Erde, wo ihn dann nichts mehr vor dem Gifthauche retten kann.[1]) Vielleicht, fährt Lucrez

[1]) Lange, Geschichte des Materialismus, I, 120: „Der richtige Schluß auf eine Vergiftung der Luft durch Ausdünstungen des Erdbodens an jenen Stellen mag einen Beweis dafür geben, wie eine geordnete, nach Analogieen verfahrende Naturbetrachtung auch ohne Anwendung strengerer Methoden schon große Fortschritte im Erkennen bedingen mußte."

fort, haben die aufsteigenden Dämpfe auch die über der Erde liegende Luftschicht verjagt, so daß der Vogel mit ohnmächtigem Flügelschlage zu Boden fällt und in dem fast luftleeren Raume umkommen muß (V. 738—839).

Die hier unmittelbar sich anschließenden Verse sind verloren gegangen. Eine merkwürdige Erscheinung, so heißt es weiter, sei an den Brunnen beobachtet worden. Im Sommer sei ihr Wasser kalt, im Winter hingegen warm. Das käme daher, daß im Sommer die Erde schnell ihren Wärmevorrat erschöpfe, weil die weit geöffneten Poren mit Leichtigkeit alle feurigen Elemente entweichen ließen, während im Winter die Oberfläche sich härte und zusammenziehe, was zur Folge habe, daß die Erdwärme durch den lockern Untergrund in die Brunnen entweiche. In derselben Weise erklärt Lucrez, was von einer Quelle beim Tempel des Jupiter Hammon erzählt wird, die bei Tage kaltes Wasser, bei Nacht warmes entströmen lassen soll. Von andern Quellen hört man, denen Gase, oder, wie Lucrez sagt, feurige Elemente entströmen, welche sich bei passenden Berührungen entzünden. Eine innere Kraft treibt diese Gase durch die Wassermasse an die Oberfläche hervor, sowie sich an der Phönizischen Küste, die Salzflut verdrängend, ein Streifen süßen Wassers Bahn bricht. Eine materielle Berührung mit einem brennenden Körper ist übrigens zum Entzünden nicht immer nötig: durch den ausströmenden Dampf können sich Körper schon in einiger Entfernung entzünden (V. 840—905).

Ein anderes interessantes Problem ist die Anziehungskraft des Magnetsteins. Lucrez geht mit aller Gründlichkeit zu Werke, welche der damaligen Wissenschaft nur irgend möglich war. Von allen Körpern finden fortwährend feine Ausstrahlungen statt. Die Wahrnehmungen aller Sinne legen davon Zeugnis ab. Jeder in der Wirklichkeit gegebene Körper aber ist porös, weil ja den festen Atomen in allen ihren Verbindungen stets das Leere beigemischt ist. Jene Ausstrahlungen der Körper wirken freilich auf Verschiedenes sehr verschieden: was angemessen und fördernd ist, wirkt anziehend, das Schädliche hingegen wirkt abstoßend. Nicht dasselbe aber ist für alle Körper gleichmäßig schädlich oder nützlich. Bei der großen Verschiedenheit des Baues sind auch die Poren und Eingangskanäle der mannigfaltigen Arten des Organischen und Unorganischen unter einander sehr verschieden. Nach diesen Vorbemerkungen glaubt Lucrez die Anziehungskraft, welche der Magnet auf das Eisen ausübt, mit Sicherheit erklären zu können. Eine Flut von Atomen nämlich entströmt dem Magneten nach allen Richtungen und verdrängt die Luft, welche ihn vom Eisen trennt. In diesen leer gewordenen Raum stürzt sich das Eisen. Denn von allen Seiten wird jeder Körper unabläßig von Stößen der Luftatome getroffen. Diese dringen durch seine Poren ein und drängen ihn, wie der Wind die Segel drängt. Wo also eine Lücke und ein leerer Raum sich zeigt, dahin entweicht er, falls der Körper nicht so porös ist, daß die eingedrungenen Luftatome nach der entgegengesetzten Seite wieder ausströmen oder falls das spezifische Gewicht des Körpers nicht zu groß ist. So erklärt es sich, daß weder das zu wenig dichte Holz, noch das zu schwere Gold vom Eisen angezogen wird. Das Eisen hingegen befindet sich seiner Dichtigkeit und seinem spezifischen Gewichte nach in der Mitte zwischen dem Holz und dem Golde. In ähnlicher Weise sucht Lucrez

die abstoßende Kraft des Magneten zu erklären. Er erblickt darin die Wirkung eines mechanischen Stoßes, deren Eigentümlichkeit sich aus der Gestalt und Zusammensetzung der betreffenden Atome begreifen lasse. Überall wo wir Flüssiges oder Festes die Vereinigung suchen und dulden oder ihr widerstreben sehen, liegt ein angemessenes oder unangemessenes Verhältnis eines Leeren zu einem Vollen vor (V. 906—1089).

Der Schluß des Buches ist den Krankheitserscheinungen gewidmet. Unter den zahllosen Keimen, welche in der Luft herumfliegen, giebt es Leben fördernde und Leben zerstörende. Wo diese letzteren sich in großer Menge ansammeln, wird die Luft selbst verdorben. Solche Krankheitskeime werden entweder, den Wolken gleich, aus der Ferne herbeigeführt, oder sie steigen aus der feuchten und verdorbenen Erde in die Höhe. Die besondern Neigungen, welche einzelne Gegenden für gewisse Krankheiten zeigen, sind stets aus schädlichen Einflüssen der Luft oder des Wassers herzuleiten. Ebenso erklärt sich die furchtbare Erscheinung der Pest: atmend, trinkend, essend nehmen wir die Krankheitskeime in uns auf. Im letzten Grunde beruht sie auf einer tötlichen Verderbnis der Luft. Eine solche Krankheit, fernher durch die Luft und über das Meer aus Ägypten kommend, verwüstete einst Athen. Sie kündigte sich an durch gerötete Augen und unerträgliche Fieberhitze. Dann folgte eine starke Anschwellung und Entzündung des Halses und der Zunge. Von dort drang das Übel nach der Brust weiter und verursachte qualvolle Herzbeklemmungen. Dem Munde entströmte ein widerlicher Leichengeruch, und todesmatt wurde der Körper. Dazu gesellte sich die Pein erfolglosen Erbrechens, welches Tag und Nacht die Erkrankten konvulsivisch erschütterte.[1])

Ein inneres Feuer verzehrte sie, und von Durst gepeinigt, schleppten sie sich den Brunnen zu. Die Ärzte waren ratlos. Mit unheimlicher Glut rollten die Augen der Kranken, und kein Schlaf kam sie zu erquicken. Ihre Angst wuchs, das Gesicht sah wie von Wuth verzerrt aus, wildes Geräusch ertönte in ihren Ohren. Mit fliegender Hast atmeten sie; doch bisweilen rang sich ein tiefer Seufzer aus ihrer Brust. Ihr Hals war in Schweiß gebadet, nur mit Mühe löste sich beim Husten etwas gelblicher Schleim. Krampfhaft ballten sich die Hände zusammen, die Glieder zitterten, und Todeskälte stieg von den Füßen aus in die Höhe. Endlich am achten, spätestens am neunten Tage stellten sich die sichern Anzeichen des nahenden Todes ein: die Augen und Schläfe sanken ein, die Nase wurde spitz, die geöffneten Lippen verzerrten sich, und erstarrende Kälte breitete sich über ihre Glieder. Diejenigen aber, welche der Krankheit zunächst entrannen, fielen infolge der gewaltigen Erschütterungen, welche das Übel ihrem Körper bereitet hatte, allmählich aufzehrenden Leiden zum Raube. Andere verstümmelten sich in verzweiflungsvoller Wut.[2]) Bei noch andern war alles Vergangene von der Tafel der Erinnerung ausgelöscht. Überall sah man Leichen; aber die

---

[1]) *Singultus frequens* represents Thucydides' λυγξ κενή, which is commonly explained to be an empty retching, where nothing is brought up." Munro II, 671.

[2]) Die entsprechende Stelle des Thukydides lautet so: Κατέσκηπτε γὰρ ἐς αἰδοῖα καὶ ἐς ἄκρας χεῖρας καὶ πόδας, καὶ πολλοὶ στερισκόμενοι τούτων διέφευγον, εἰσὶ δ' οἳ καὶ τῶν ὀφθαλμῶν. Lucrez faßt dieses στερίσκεσθαι, welches doch nur „verlieren" heißt, im Sinne einer wütenden Selbstverstümmelung.

Raubvögel und wilden Tiere hüteten sich ihnen zu nahen. Instinktiv flohen die Tiere selbst weit weg von dem tötlichen Hauche dieser Luft; nur den treuen Hund sah man hier und da das Schicksal seines Herrn teilen. Das Schlimmste war, daß bei den ersten Anzeichen der Krankheit alle Widerstandskraft schwand: einmal vom Tode gezeichnet, erwartete man das Ende mit stumpfer Resignation. Mit furchtbarer Schnelligkeit aber verbreitete sich die Ansteckung nach allen Seiten, weder den feigen Flüchtling verschonend, noch auch den, welcher sich heldenmütig der Pflege der andern opferte. Wen aber der Tod verschonte, den verzehrte der Gram. Selbst die Stärksten wurden von Mattigkeit befallen. Einen kläglichen Anblick bot die Hütte des Landmanns: über den Leichen der Kinder hingestreckt lagen hier die Eltern, dort starben jammernd die Kinder, nachdem ihnen die Eltern im Tode vorangegangen. Vom Lande war die Pest in die Stadt gedrungen und wütete furchtbar unter der dichten Menschenmasse. Überall an den Brunnen, auf den Plätzen sah man Tote und Halbtote, in Lumpen, schmutzig, verlassen. Ja, die Tempel der Götter selbst waren mit Leichen angefüllt. Alle Bande der Ordnung und Ehrfurcht waren gelöst. Überall Schreien und Jammern. Beim Leichenbegängnisse erhob sich oft blutiger Streit: auf Scheiterhaufen, die für andere errichtet waren, wollte jeder die Seinigen verbrennen (V. 1090—1286).

II.

Die Welt- und Naturanschauung Epikurs.

Epikur ist der Hauptrepräsentant der konsequent durchgeführten mechanischen und materialistischen Weltanschauung. Ohne kaum je dem entgegengesetzten Standpunkte ein Zugeständnis zu machen, sucht er die Dinge aus einfachen Anfängen durch lückenlose Kausalreihen zu erklären. Daß an den Einzelheiten seiner Naturerklärung die heutige fortgeschrittene und mit Hülfsmitteln aller Art ausgerüstete Wissenschaft viel auszusetzen findet, kann nicht Wunder nehmen. Die Gerechtigkeit verbietet jedoch dem gegenüber mit dem Geständnis zurückzuhalten, daß sich auch aus der Lehre der Stoiker, aus Platos Timäus und aus den physischen Schriften des Aristoteles eine lange Liste höchst wunderlicher Erklärungen zusammenstellen läßt, neben welchen die meisten Versehen Epikurs fast verzeihlich erscheinen. Andererseits darf man nicht vergessen, eine wie große Rolle in der Naturerkenntnis gerade die Physik dieses Philosophen gespielt hat. Als man müde war das Joch leerer Worte auf sich zu dulden, flüchtete man sich von der Scholastik und von Aristoteles zu Epikur, welcher so der nach Selbständigkeit ringenden Naturerkenntnis ein erstes Licht anzündete. Und ist nicht seine Lehre von den Elementarkörperchen seit Gassendi zur Grundlage der modernen Naturwissenschaft geworden? Aber nicht bloß Physiker und Empiriker haben ihm Beifall gezollt: auch solche, denen die metaphysische Begründung seiner Lehre durchaus unzureichend erschien, haben ihm doch wegen der konsequenten Durchführung seines Grundgedankens Anerkennung und Lob gespendet. Baco von Verulam nahm von dem vernichtenden Urteil, welches er über die gesamte Naturphilosophie der Alten fällte, nur den Demokrit und also auch Epikur aus. Kant, der ernsteste Gegner des Materialismus, erklärt doch die Epikureer für die besten Naturphilosophen unter allen Denkern Griechenlands.[1]) Gleichwohl würde es sich heute nicht mehr verlohnen, von Epikur zu reden, wenn er nur Naturforscher, d. h. nur ein Mann der eigentlichen Wissenschaft wäre. Er hat aber mehr geleistet: aus seinen Beobachtungen, so naiv und unzureichend sie uns auch erscheinen mögen, hat er eine Welt- und Naturanschauung gewonnen, deren prinzipielle Bedeutsamkeit durch keine Fortschritte der exakten Wissenschaften aufgehoben werden kann.

So zahllos die Philosophen und Denker sind, so ist doch die Zahl der möglichen Hauptauffassungen der Welt und des Lebens eine beschränkte und leicht zu übersehende. Eine von diesen Hauptauffassungen, zu welchen die

---

[1]) Vergl. P. v. Gizycki, Einleitende Bemerkungen zu einer Untersuchung über den Wert der Naturphilosophie des Epikur. Berlin 1884.

Anlage dem Menschen auch angeboren ist, und welcher deshalb unzählige zu allen Zeiten mit sehr verschiedenen Graden des Bewußtseins ergeben gewesen sind, hat in Epikur einen sehr klaren und rücksichtslosen Darsteller gefunden. Dazu gesellt sich der andere Vorteil, daß uns diese Lehre in dem Werke eines begeisterten Apostels vom Glanze der Poesie umstrahlt vorliegt. Man erwäge ferner, daß Lucrez so schrieb, wie die Besten unter den Alten schrieben, wie wenn er allein im Universum wäre und nichts von der Eifersucht und den Vorurteilen der Menschen zu fürchten hätte, also ganz so, wie jener französische Nachfolger Epikurs meinte, daß man schreiben müsse. Man rühmt so oft die durchsichtige Einfachheit der alten Kultur gegenüber der Kompliciertheit der modernen Verhältnisse im Leben, in der Wissenschaft, in der Kunst. Sollte uns da eine hingebende Beschäftigung mit Epikurs Weltanschauung nicht auch heute noch ein sehr wirkungsvoller propädeutischer Kursus werden können, um uns fähig zu machen, eine sehr verwickelt gewordene Hauptfrage, welche auf dem Geiste jedes denkenden Menschen lastet, besser anzugreifen? Trotz aller Einfachheit aber ist Epikur in der Hauptsache vollständig. Er bietet nicht blos ein Stückwerk von Erkenntnis, sondern erhebt sich zu einem Weltbilde. Dazu kommt, daß in dem Buche des Lucrez sichtlich ein göttliches Feuer glüht, welches ihn, einem Propheten und Religionsstifter gleich, das Unzureichende seiner Einzelkenntnisse überwinden hilft und ihn hoch empor trägt zu überschauenden Höhen. Nicht also bloß den Schmuck der Poesie, sondern auch die ideale Kraft der Poesie stellt Lucrez in den Dienst jener Philosophie. So gewinnt die Weltanschauung Epikurs eine Eindringlichkeit, welche sie in dem Munde eines heutigen Naturforschers nicht haben kann. Man wirft dem Materialismus vor, daß ihm die Beziehungen zu den höchsten Manifestationen des Menschengeistes fehlen, und daß er der edelsten Sehnsucht unserer Natur keine Nahrung spendet. Von dem Werke des Lucrez gilt das nicht. Ist es nicht gerade die seelenaufwühlende Kraft seiner Darstellung, welche ihm so viel Bewunderung eingebracht hat?

Dazu kommt, daß sich jene mechanische Naturauffassung, welche der Spiritualismus so lange in seiner Vornehmheit kaum einer ernsten Widerlegung gewürdigt hatte, heute immer größere Kreise erobert. Vor allem sind es die Platoniker, die Aristoteliker und die theologischen Philosophen immer gewesen, welche gegen Epikur, als den Typus des Heidentums und des Materialismus, in hell lodernden Zorn geraten sind. Kant, der eigentliche Überwinder des Materialismus, redet im Gefühl seiner Stärke maßvoller. Der Materialismus ist nach ihm eine durchaus berechtigte Vorstufe zur kritischen Philosophie, und er nennt Epikur den vornehmsten Philosophen der Sinnlichkeit. Freilich, eine eigentliche Philosophie ist der Materialismus nicht in seinen Augen; doch nennt er ihn den natürlichen Standpunkt der Naturwissenschaft. Daß diese uns aber jemals das Innere der Dinge entdecken könne, das leugnet Kant. Auch die heutige Naturwissenschaft redet bisweilen im Tone einer ähnlichen Resignation. Sie redet wohl von den Grenzen der Naturerkenntnis und versichert, daß es Sache der Wissenschaft nur sei, Thatsachen aufzusuchen und ihren vernünftigen Zusammenhang aufzudecken; ein eigentliches System aber wolle sie nicht aufstellen, wolle nicht eine nichts dunkel lassende Welterklärung bieten. Nur einige Wege zu einem solchen Ziele wolle sie ebnen oder einige

Aussichten lichten. Aber nicht immer begnügt sie sich damit, als naturwissenschaftliches Prinzip zu gelten, sondern oft in demselben Atemzuge fast bezeichnet sie sich als Thatsachenphilosophie gegenüber den mannigfaltigen Formen der Spekulation, welche kurz und bündig unter dem Namen einer Wortphilosophie zusammengefaßt werden.[1]) Epikur und Lucrez hingegen feinden die Philosophie als solche nicht an, wiewohl sie die andern Philosophen auf Irrwegen erblicken und in starken Ausdrücken tadeln. Andrerseits haben sie aber auch nicht die Resignation des heutigen Materialismus: für immer glauben sie die Natur des Schleiers beraubt zu haben und geben nicht zu, daß ihnen irgend ein wesentliches Element der Erkenntnis fehlt.

Trotzdem die materialische Naturwissenschaft heute gelegentlich selbst erklärt, daß sie in höherem Sinne unzulänglich sei, sehen wir doch den Materialismus sich auch als Philosophie täglich neuen Boden erobern. Nachdem er, namentlich in Deutschland, lange Zeit als die unanständige Philosophie des ganz gemeinen Menschenverstandes verachtet und wegen seiner antiteleologischen Absurdität für keiner Widerlegung bedürftig gehalten worden ist, scheint es jetzt nahe daran zu sein, daß er als einzig mögliche Philosophie proklamiert wird. „Es geht ein Zug zum Materialismus durch unsere moderne Kultur, welcher jeden, der nicht irgendwo einen festeren Anker gefunden hat, mit sich fortreißt. Philosophen und Volkswirtschafter, Staatsmänner und Gewerbetreibende begegnen sich im Lobe der Gegenwart und ihrer Errungenschaften. Mit dem Lobe der Gegenwart verbindet sich der Kultus der Wirklichkeit. Das Ideale hat keinen Kurs; was sich nicht naturwissenschaftlich und geschichtlich legitimieren kann, wird zum Untergang verurteilt, wenn auch tausend Freuden und Erquickungen des Volkes daran hängen, für die man keinen Sinn mehr hat.“[2])

Aber es ist ein Irrtum, zu glauben, das der Materialismus jemals die Metaphysik und den Idealismus ersetzen können. Gefährlich ist der Materialismus nur dem dogmatischen Spiritualismus, welcher sich in der That vor seinem Andrange immer mehr dem dunkeln Punkte in der Mitte zu zurückzieht und sich immer kläglicher geberdet. Aber auch dieser braucht nur für seine dogmatische Form zu fürchten, nicht aber für seine idealistische Seele. Sicherlich hat er auch ein Recht dem Materialismus zu antworten, daß seine zur Philosophie gesteigerte Naturwissenschaft, trotz aller Verachtung der Metaphysik, die ersten Ursachen doch wieder als Atome und als ewige Kraft einführe. Auf die materialistische Überschätzung der Erfahrung darf die idealistische Philosophie antworten, daß nur die Idee a priori plötzliche Enthüllungen schaffe. So erwiderte Goethe in der Farbenlehre auf den langwierigen Plan, den Bacos induktive Methode zur Eroberung der Natur entworfen hatte, auch in der Wissenschaft käme alles auf das Aperçu an, und dem Genie gelte ein Fall für tausende. Man leugnet mit Recht, daß der Horizont der Erfahrungswissenschaften zugleich der Horizont des menschlichen Geistes überhaupt sei.[3])

---

[1]) Büchner, Kraft und Stoff. S. 98, 108, 118.
[2]) Lange, Geschichte des Materialismus, II. S. 537.
[3]) Caro, Le matérialisme et la science, p. 58.

So sehr wir auch, sobald wir uns über die Erfahrung hinauswagen, allen Gefahren des Irrtums ausgesetzt sind, liegt es doch in der Tendenz des menschlichen Geistes, sich an dem engen Kreise des Sichtbaren, Wägbaren und durch Experimente Konstatierbaren nicht genügen zu lassen. Jenes wissenschaftliche Interesse, überall möglichst lückenlose Kausalreihen bei der Erklärung der Erscheinungen herzustellen, entspricht keinem allgemeinen menschlichen Bedürfnisse; wohl aber drängt die ganze Anlage des Menschen, der ein Mensch im vollen Sinne des Wortes ist, jenen transcendenten Problemen der Erkenntnistheorie und der Metaphysik zu, auf welche der Materialismus keine Antwort giebt, noch geben kann. Die Resultate der materialistischen Naturforschung werden also vorläufig noch immer eine Ergänzung durch eine theologische oder philosophische Weltanschauung nötig haben. Auch die Kunst wird ebenso in Zukunft mit ihren Offenbarungen herbeieilen müssen, um die brennende und echt menschliche Sehnsucht zu stillen, welche die tausendfältigen Beobachtungen der exakten Wissenschaften unbefriedigt lassen. In diesem Sinne kann man sagen, daß der echte Idealismus zu der Naturwissenschaft nicht in einem feindlichen Verhältnis stehe, sondern ihre Resultate benutze und das von ihr begonnene Werk fortsetze.

Was dem Materialismus aber erlaubt ist, so lange er bloß wissenschaftlich forscht, kann ihm nicht mehr gestattet werden, sobald er auf den höheren Ruhm als Philosophie zu gelten Anspruch erhebt. Er nimmt die Dinge einfach als objektiv. Dies aber ist für jeden philosophisch angelegten und geschulten Kopf eine Ungeheuerlichkeit. Von den üblichen spiritualistischen Deklamationen muß man indessen wohl die Vorwürfe derer unterscheiden, welche den Materialismus als Maxime der Naturwissenschaften und auch als heilsames Gegengewicht gegen die nebelhaften Phantastereien des falschen Idealismus und Spiritualismus gelten lassen, ihm aber als philosophische Methode bekämpfen. Dies ist vor allem der Standpunkt Langes in seiner Geschichte des Materialismus. Dieser giebt dem Materialismus Recht im einzelnen, aber der unbekannten Wahrheit, findet er, stände Platos Gesamtbild z. B. doch näher. Trotz aller Irrlichter und trotzdem die Sokratisch-Platonische Weltanschauung die empirische Forschung in der Wurzel verdorben habe, hätten wir in ihr doch das erste Vorbild einer dichtenden Erhebung des Geistes über das unbefriedigende Stückwerk der Erkenntnis. Wer den Materialismus als Philosophie widerlegen wolle, sagt Lange, müsse ihn vor das Tribunal des Kantischen Idealismus fordern. Steht er doch heute wie zu Epikurs Zeiten auf dem Standpunkte des naiven Sinnenglaubens, welcher dem Menschen angeboren ist. Die Zeit, der Raum und die ganze Sinnenwelt sind für den Materialisten einfach objektiv. Er ahnt nicht, bis zu welchem Grade unsere ganze Erfahrung durch unsere geistige Organisation bedingt ist. Ohne sich Irrtümern auszusetzen, darf die Naturwissenschaft von diesem subjektiven Elemente der Erfahrung abstrahieren, weil es ja kein individuelles Subjektives ist, sondern weil dieser nicht zu eliminierende Faktor unserer Erkenntnis dem Wesen des erkennenden Subjektes überhaupt d. h. der allgemeinen physisch-psychischen Organisation des Menschen entstammt. Wer aber als Philosoph das Rätsel des Seins und Werdens zu lösen unternimmt, muß jenem Hauptsatze der Erkenntnistheorie Rechnung tragen, nach welchem

jede sinnliche und jede geistige Wahrnehmung ein Produkt ist aus objektiven Einwirkungen und subjektiven Gestaltungen. Auch nach Kant haben wir allerdings ein Recht von Objektivität unserer Kenntnis zu reden; aber diese Objektivität ist keine absolute, „sondern nur eine Objektivität für den Menschen und etwaige ähnlich organisierte Wesen, während hinter der Erscheinungswelt sich das absolute Wesen der Dinge, das „Ding an sich", in ein undurchdringliches Dunkel verhüllt." [1])

Kant selbst verglich seine Lehre mit der Lehre des Kopernicus, welcher die beobachteten Bewegungen nicht in dem Himmelskörper, sondern in dem Zuschauer suchte. Nur ist sein Gedanke viel schwieriger zu erfassen. Wenn nun selbst vorurteilsfreie Männer ersten Ranges, wie z. B. Baco von Verulam, über die neue Lehre des Kopernicus anfangs wie über einen närrischen Einfall spotteten, kann man sich da wundern, daß die um vieles tiefsinnigere Lehre Kants von nur wenigen in ihrer wahren Bedeutung und Tragweite erkannt worden ist? Und doch kann man allein von diesem Standpunkte aus so manche ehrwürdige Äußerung des spekulierenden Triebes aus der früheren Zeit verstehen. Man rühmt mit Recht heute die Triumphe der exakten Wissenschaften, welche durch scharfe Beobachtung des Thatsächlichen auch auf Gebieten, welche man früher nur der reinen Spekulation zugänglich glaubte, zu unanfechtbaren Resultaten gelangt sind. Es ist billig, dem gegenüber auch einen Triumph der Spekulation zu verzeichnen: die heutige Physiologie der Sinnesorgane hat schon auf empirischem Wege einen Teil des Kantischen Idealismus wenigstens bestätigt. Ich verweise auch in dieser Hinsicht auf das Buch von Lange[2]) und resümiere hier nur die Hauptsache aus dem betreffenden Abschnitte. Die Physiologie weist nach, daß Farben, Klänge, Gerüche nicht den Dingen an sich zukommen, sondern nur die eigentümlichen Erregungsformen unserer Sinnlichkeit sind, welche durch entsprechende, aber qualitativ sehr verschiedene Vorgänge in der Außenwelt hervorgerufen werden. Unsere Sinnesorgane sind Abstraktionsapparate. So wird ein einseitiges, von der Struktur der Organe bedingtes Weltbild geschaffen. Unsere scheinbar einfachsten Empfindungen sind unendlich zusammengesetzte Produkte. Das widerlegt den antiken Materialismus mit seinem naiven Glauben an die Sinnenwelt, das widerlegt auch die materialistische Vorstellung des vorigen Jahrhunderts vom Denken. Die Verbindung der einzelnen Sensorien im Gehirn erklärt aber nur das mechanische Rätsel des Menschen, während das metaphysische Rätsel bleibt; denn unerklärlich ist auch heute für die Physiologie der Übergang von der physischen Vielheit zur psychischen Einheit. Der eigentliche, Kant eigentümliche Kern jenes formalen Idealismus freilich, daß nämlich Raum und Zeit nicht dem Dinge an sich zukommen, sondern die Formen unseres „äußeren und inneren Sinns" sind, in welche alles eingehen muß, um vom Menschen erkannt zu werden, wird von jener erfahrungsmäßigen Physiologie der Sinnesorgane nicht berührt.

Der Akademiker Cotta spottet bei Cicero über die Vertrauensseligkeit, mit welcher die Epikureer über die dunkelsten Punkte sehr wohlfeile Erklärungen

---

[1]) Lange, Geschichte des Materialismus, II, S. 3.

[2]) Lange, Geschichte des Materialismus, II, 408—431 (Die Physiologie der Sinnesorgane und die Welt als Vorstellung).

vorbrachten. Auch den heutigen Materialisten darf man wohl, bei aller Anerkennung ihrer Leistungen auf dem Gebiete der Spezialwissenschaften, entgegenhalten, daß über die letzten Fragen, welchen das Nachdenken der Weisesten aller Zeiten zugestrebt hat, schon längst Einstimmigkeit herrschen würde, wenn die Sache nicht viel verwickelter wäre, als von ihnen, den Materialisten, geglaubt wird. Lange macht ihnen den Vorwurf des philosophischen Dilettantismus, weil sie von der Philosophie und Metaphysik mit derben Argumenten immer nur das widerlegen, was etwa dem Köhlerglauben auf dem Gebiete der Religion entspricht. Bei Epikur und Lucrez kann es nicht Wunder nehmen, wenn sie sich die Entstehung der Organismen viel zu einfach vorstellen, wenn sie, von der Kompliciertheit jedes Empfindungsaktes und des Denkens keine ansreichende Vorstellung haben, wenn sie, wo die Metaphysik von heute wie vor einem Abgrunde von Schwierigkeiten zurückbebt, wie bei der Erklärung des Bewußtseins, mit einer naiven Lösung schnell bei der Hand sind. Aber auch der heutige Materialismus ist nicht viel zögernder, wenn er als Philosophie seine Stimme erhebt. — Doch treten wir der Weltanschauung des Epikur selbst nunmehr näher.

Für die alte Naturphilosophie war es ein unerschütterlicher Hauptsatz, daß nichts Entstandenes ewig sein könne. Was zusammengefügt werden konnte, kann auch wieder aufgelöst werden. Quae est coagmentatio non dissolubilis? Als das Wunderlichste an der Schöpfungstheorie des Timäus erscheint es dem Epikureer Vellejus, daß diese erschaffene Welt Platos doch ewig sein soll. Wer so etwas behaupte, kenne nicht die ersten Elemente der Physik.[1]) An die Stelle des absoluten Werdens, Entstehens und Vergehens wird demnach von ihnen der Begriff einer Umwandlung gesetzt, welche man mit Hülfe der modernen Terminologie als ein empirisches oder relatives Werden und Vergehen bezeichnen könnte. Der gewöhnliche Sinn nun freilich erblickt überall nur ruckweise Umwandlungen, und abgesehen von diesen Hauptkrisen, welche plötzliche Veränderungen von auffallender Größe zur Folge haben, scheinen ihm die Dinge festzustehen. Das Auge des Philosophen hingegen sieht auch das leise und allmählich Wirkende. In diesem Sinne sagte Heraklit, daß man nicht zweimal in denselben Fluß hinabsteigen könne und Kratylus, sein Schüler, versicherte, auch nur einmal in denselben Fluß hinabzusteigen sei unmöglich. Auch Platos philosophischer Grundgedanke ist nicht sowohl auf den tiefen Eindruck zurückzuführen, welchen die Hinfälligkeit der Dinge auf ihn machte, als auf das Staunen über ihre fließende Wandelbarkeit. Jenes fortwährend Werdende, welches Plato dem wahrhaft Seienden gegenüberstellt, ist vielmehr das in einem steten Umwandlungsprozesse Begriffene.

Die Metaphysiker des Altertums nun lassen dieses stets Fließende und Fliehende nicht als ein würdiges Objekt philosophischer Erkenntnis gelten, ja sie leugnen, daß es überhaupt erkennbar sei. Deshalb suchen sie nach dem Feststehenden, so zu sagen nach dem Dinge an sich, welches hinter der flüchtigen Erscheinung verborgen liegt. Auch Epikur suchte nach einem

[1]) Cicero, de natura deorum I, 20: „Hunc censes primis, ut dicitur, labris gustasse physiologiam, i. e. naturae rationem, qui quicquam, quod ortum sit, putet aeternum esse posse?“

solchen Feststehenden: jene Atome Demokrits sind ihm das unveränderliche, unentstandene und unzerstörbare Ding an sich. Was die Wandlungen der aus jenen unentstandenen Urkörpern entstandenen Körpern aber betrifft, so unterscheidet er deutlich die aufsteigende, der Reife zustrebende Bewegung von der absteigenden, welche mit dem Untergange der individuellen Existenz endigt. Dadurch wird dem Begriffe der Bewegung viel von dem Gehässigen genommen, welches ihm in der Lehre des Heraklit und des Plato namentlich anhaftet.

Man darf ferner behaupten, daß kein Philosoph je lebhafter das Leben und Sein der Dinge als Bewegung und Umwandlung empfunden hat als Demokrit und Epikur. Auch wo wir Ruhe sehen, erblickten sie ein wirbelndes, nie rastendes Spiel der Atome, freilich auch sie nur mit des Geistes Auge. Denn jener ganz allmähliche Prozeß des Zunehmens, Wachsens und Abnehmens entzieht sich der direkten sinnlichen Wahrnehmung.[1]) Nulla potest oculorum acies contenta tueri. Ja, Veränderungen von sinnlich wahrnehmbarer Größe scheinen Epikur die Ausnahme, und in Übereinstimmung mit der heutigen Naturwissenschaft behauptet er, daß die Natur durch eine lange und ununterbrochene Reihe ganz leiser und unmerklicher Übergänge zu Zielen gelange, welche von den Ausgangspunkten weitab liegen. Man wird demnach gestehen müssen, daß auch Epikur für jenen metaphysischen Unterschied zwischen Sein und Werden ein klares Verständnis gehabt hat.

Als ewig bezeichnet Epikur mit den vorhergehenden Physikern, was ebensowenig einen Anfang gehabt hat, als es je ein Ende haben wird. Alle Umwandlung aber deutet auf einen Ursprung und ist nur an zusammengesetzten Körpern möglich. Wer also das Wesen der Dinge erfassen will, muß jenes Einfache zu finden suchen, auf welches alles Zusammengesetzte zurückzuführen ist, und welches als das unentstandene und unzerstörbare Substrat aller Erscheinungen gelten muß.

Man sieht, daß der phychologische Ursprung der materialistischen und der spiritualistischen oder idealistischen Naturauffassung derselbe ist. Einerseits sucht man nach dem Kern hinter der Schale, andrerseits möchte man die Reihe der Ursachen rückwärts verfolgend, bei einem Ersten stehen bleiben können, welches nicht mehr aus einer andern, noch weiter zurück liegenden Ursache erklärt zu werden braucht.

Für Demokrit und Epikur sind dieses Erste die Atome, unteilbare Urkörperchen, welche den spielenden Staubteilchen im Sonnenstrahle ähnlich, allüberall herumfliegen und durch ihre Zusammensetzungen die ganze Fülle und Mannigfaltigkeit der Erscheinung zustande bringen. Diese Atome sind von absoluter Festigkeit und Undurchdringlichkeit. Wie sie nicht entstanden sind, so können sie selbst auch keinerlei Veränderung erleiden. Das Flüssige und die Wandelbarkeit der Erscheinungswelt aber erklärt sich aus dem Wechsel in den Atomverbindungen und aus den verschiedenen Gestalten der Atome.

Auch der Größe nach sind die Atome von einander verschieden. Selbst die größten unter ihnen freilich sind so klein, daß auch das schärfste Auge sie nicht wahrnehmen kann. Andrerseits haben aber auch die kleinsten Atome noch eine gewisse Größe, welche an sich gestattet von Teilen der Atome zu

[1]) De rerum nat. I. 320—328.

reden, obgleich eine wirkliche Teilung bei der undurchdringlichen Festigkeit und absoluten Materialität der Atome nicht ausführbar sein würde, selbst wenn sie trotz ihrer Kleinheit sinnlich wahrnehmbar wären. So klein man aber auch die Urkörperchen annehmen mag, eine Teilbarkeit ins Unendliche ist schon aus dem Grunde undenkbar, weil sonst sich längst die Atome während der unermeßlichen Vergangenheit in allerkleinste Elemente hätten auflösen müssen, welche wegen ihrer absoluten Geringfügigkeit nicht mehr als materiell gelten und kein hinlänglich festes Substrat für das Werden abgeben könnten.

Mit besonderem Nachdrucke schärft Lucrez im Anfange seines Werkes den Satz ein, daß es weder einen absoluten Anfang noch ein absolutes Ende der Dinge giebt. Das Substantielle der Erscheinungswelt, die Atome, ist immer gewesen und wird trotz des unaufhörlichen Hinschwindens der besonderen Gestaltungen immer sein. Als Anfang unserer Welt kann allerdings im Sinne Epikurs der Augenblick gelten, wo das erste Atom sich mit einem andern Atom vereinigte. Aber vor dieser Welt bestanden viele andere Welten, wie unzählige neben ihr entstehen und bestehen. Ja, diesem ersten Momente der ersten Weltentstehung, so weit man ihn auch zurück verlegen mag, geht doch stets das Dasein vereinzelter Atome voraus.

Als erstes Axiom der Naturphilosophie wird von den Atomistikern dieser Satz hingestellt, daß nichts aus dem Nichts entstehen könne. Merkwürdig ist dabei, daß Lucrez sich so wenig eifrig zeigt die metaphysischen Schwierigkeiten, welche in der Vorstellung einer Weltschöpfung liegen, aufzudecken. Der Satz von der Ursprungslosigkeit des Stoffes war den alten Physikern eben zu geläufig, als daß er noch eines besonderen Beweises zu bedürfen schien. Aus der Beschaffenheit der Dinge selbst vielmehr glaubt er die Gewißheit zu gewinnen, daß sie nicht aus dem Nichts entstanden sein können. Eine Schöpfung aus dem Nichts, sagt er, würde für immer der Welt den Charakter phantastischer Regellosigkeit und Willkür aufgedrückt haben. Mit demselben Rechte könnte alles aus allem entstehen. Kein Gesetz des Werdens und der Entwicklung würde dann irgendwo erkennbar sein. Ohne an Bedingungen des Gedeihens gebunden zu sein, würde alles dann allüberall zu maßloser Größe plötzlich herauswachsen können (I, 159—214). Durch eine Art von teleologischen Beweis also sucht er die Vorstellung einer Schöpfung aus dem Nichts zu widerlegen. An der andern Möglichkeit, daß durch die Weisheit eines Weltschöpfers den Dingen selbst das Maß und Gesetz ihrer Entwicklung für alle Zeiten eingebildet sein könnte, geht er schweigend vorüber.

In ähnlicher Weise verwirft er den Gedanken eines absoluten Untergangs. Nirgends, sagt er, bereitet eine verhältnismäßig geringfügige Ursache den Dingen einen plötzlichen Untergang. Überall wirken vielmehr die zerstörenden Kräfte in proportionierter Weise. Dem gesetzmäßigen Wachsen entspricht ein gesetzmäßiges Hinschwinden, und aus dem Verfallenden entwickelt sich überall in sichtbarer Weise neues Leben (I, 215—264).

Die Annahme absolut undurchdringlicher, nicht entstandener und keiner Zerstörung ausgesetzter Urkörperchen genügt aber nicht, um das Werden und die unendliche Fülle der Erscheinungen zu erklären. Neben dem absolut Undurchdringlichen giebt es ein absolut Durchdringliches. Gäbe es nichts als Atome, so würde die angehäufte Materie durch die ganze Ewigkeit in starrer

Ruhe beharren. Erst durch die Annahme eines Leeren (inane, κενόν) wird das Werden begreiflich. Nirgends in der Erfahrung bieten sich dem Gesichtssinne die reinen Atome. Diese sind wegen ihrer Kleinheit nicht wahrnehmbar, und erst mit vielen ihresgleichen vereinigt und dem Leeren zugesellt, treten sie in die Erscheinung. Je nachdem mehr oder weniger Leeres beigemischt ist, zeigt der entstandene Körper größere Weichheit oder größere Festigkeit. Auch ein Atom ist natürlich dem anderen undurchdringlich. Daraus folgt, daß die Gestatt der zusammengeballten Atome gleichfalls für die Qualität der daraus gebildeten Körper von Bedeutung ist, indem durch vorspringende Ecken dem Leeren zwischen den Atomen Zutritt gewährt wird. Aus der Beimischung des Leeren erklärt sich auch die Verschiedenheit des spezifischen Gewichts. Das Leere ist es ferner, welches die Bewegung möglich macht (I, 329—369; 565—576; II, 381—443).

Was wir im gewöhnlichen Leben als Körper bezeichnen, sind stets zusammengesetzte Körper, d. h. Verbindungen des Leeren mit zahlreichen Atomen; die einfachen Körper aber, d. h. die Körper an sich, sind die Atome. Freilich geht der Materialismus mit der Annahme solcher Urkörperchen über die Erfahrung, welche er doch so gern als die einzige Quelle seiner Erkenntnis bezeichnet, weit hinaus. Die einzelnen Atome sind weder durch die Augen, noch auch nur durch den Tastsinn wahrzunehmen. Gleichwohl erklärt es Lucrez als eine unabweisbare Forderung der Logik, Atome als erste, unzerstörbare und nicht weiter auflösbare Elemente der Erscheinung anzunehmen. Wo sollte nach den zahllosen Auflösungen und Zerstörungen der unendlichen Vergangenheit noch Stoff zu Neuschöpfungen herkommen, wenn es nicht ein kleinstes Festes gäbe, welches immer wieder von neuem Ausgangspunkt des Werdens würde? (I, 483—550).

Es giebt durchaus nichts im Reiche der Erscheinung, was sich nicht nach Epikur aus diesen beiden Prinzipien, dem festen und unveränderlichen Urkörperchen und dem Leeren, erklären ließe. Aus den Unterschieden der Atome hinsichtlich ihrer Größe, ihrer Gestalt, ihres Gewichts, ihrer Bewegungen, ihrer Adhäsionsfähigkeit läßt sich jeder Unterschied der Arten wie der Individuen herleiten. Je nach der Gestalt der Atome wirken die Dinge auch angenehm oder unangenehm auf die wahrnehmenden Sinne (II, 333—477). Kein Körper ist freilich so einfach, daß er nicht aus einer Vereinigung verschieden gestalteter Atome bestände. Nicht jede Gestalt jedoch paßt zu jeder. Verbindungen von Atomen widerstreitender Gestalt lösten sich schnell wieder auf (II, 700—729). Kein Bestehen und Wachsen ist ferner möglich, ohne daß die durch fortwährendes Ausströmen veranlaßten Atomverluste durch Zuströmen neuer ausgeglichen werden. Von den zahllos von allen Seiten herbeieilenden bleiben aber nur diejenigen haften, welche ihrer Gestalt nach den in der Zusammensetzung jenes Körpers vorwiegenden Atomen gemäß und verwandt sind. So weit ist die Erklärung eine streng kausale. Ohne es zu wollen, dichtet aber auch Lucrez im Widerspruch mit seinem obersten Grundsatze, der nur natürliche und kausale Erklärungen zuläßt, den Dingen bisweilen ein dunkles Verlangen nach dem ihnen Förderlichen an. So erklärt er das Verlangen des Körpers nach Speise und Trank aus seinem Bestreben die erlittenen Verluste zu decken (IV, 858—876). In ähnlicher Weise sagt

er vom Geruchssinne, er diene der Erhaltung und dem Schutze der Geschöpfe: die Empfindung des Unangenehmen bewahre sie vor dem Schädlichen, das Angenehme aber sei ihnen zugleich das Nützliche (IV, 673—705). Freilich nur selten unterliegt Lucrez diesem tief in unserer Natur angelegten Zuge zu teleologischen Erklärungen.

Mit größter Entschiedenheit erklärt er sich gegen jede eigentliche Eigenschaft, welche man dem Urstoffe andichten könnte. Die Atome besitzen nur die beiden allgemeinen Eigenschaften jedes Körpers, Schwere und Ausdehnung. Im übrigen sind sie qualitätslos. Sie haben weder Farbe noch Geruch noch Geschmack (II, 730—864). Noch viel weniger kann man ihnen Empfindung zuschreiben (II, 865—972). Alles erst Entstandene und Abgeleitete muß von der Erklärung des Urkörpers fern gehalten werden. Nur die allgemeinen, nicht mehr eliminierbaren Eigenschaften des Körpers darf er besitzen. Außer seiner absoluten Festigkeit und Unzerstörbarkeit darf man ihm nur noch absolute Bestimmbarkeit nachrühmen. Diese aber bedeutet zugleich die Abwesenheit jeder besondern Eigenschaft und als Folge davon die Fähigkeit jede Eigenschaft anzunehmen (II, 902—930).

Epikurs Atome sind aber keine Moleküle. Sie erleiden keinerlei chemische Umwandlungen, und alle Wandlungen der Dinge erklären sich äußerlich aus der veränderten Lage der Atome. Ja, wenn aus dem Toten und Empfindungslosen unter Einwirkung der Feuchtigkeit und Fäulnis Empfindendes und Beseeltes entsteht, so erklärt sich auch dieses Wunder aus der veränderten Lage und Bewegung der Atome (II, 865—901).

Die Atome sind zahllos und allüberall im Raume stets zum Bilden und Erhalten bereit. Groß ist auch die Mannigfaltigkeit ihrer Formen, aber doch begrenzt. Nur unter der Voraussetzung einer, wenn auch großen, so doch beschränkten Mannigfaltigkeit der Atomformen, sagt Lucrez, kann man die Gesetzmäßigkeit und weder im Großen und Kleinen, noch im Schönen und Häßlichen gewisse Grenzen je überschreitende Regelmäßigkeit aller Bildungen verstehen (II, 478—521), wie andrerseits das All die Züge der Laune und Willkür tragen müßte, wenn diese Atome nicht unveränderlich wären (I, 577—598).

Freilich teilen die Atome den Raum mit dem Leeren. Aber sie sind doch der Zahl nach unbegrenzt. Nur wenn sie in verschwenderischer und wahrhaft unerschöpflicher Fülle unaufhörlich von allen Seiten herbeieilen, ist ein Entstehen sowohl als ein Bestehen des Entstandenen möglich (I, 998—1051, II, 529—580). Auch der Raum ist unendlich, und keine Analogie der Erfahrung vermag von seiner Unermeßlichkeit eine auch nur annähernde Vorstellung zu gewähren. Wo immer wir auch eine äußerste Grenze annehmen mögen, wir machen damit stets innerhalb des Raumes Halt (I, 958—997).

Wie hat man sich nun vom Standpunkte Epikurs die Weltentstehung vorzustellen? Wie ist aus dem Chaos der Atome ein Kosmos geworden? Denn entstanden ist diese Welt, wie sie auch untergehen wird. Zu immer neuen Kombinationen werden sich die Atome zusammenfinden; aber alle Zusammensetzungen müssen sich nach einem ewigen logischen Gesetze früher oder später wieder auflösen. Dabei bleibt natürlich die Summe der Materie stets unverändert dieselbe. Lucrez konnte nicht von der Erhaltung der

Kraft reden, aber er redet in nachdrücklichen Worten von der Erhaltung des Stoffes.

Die Atome sind ihrer Natur nach beweglich. Sie sind beweglich, weil sie Größe und Gewicht haben. Der Schwere also gehorchend, sinken sie durch den leeren Raum nach unten. Die Schnelligkeit, mit der dies geschieht, muß man sich als außerordentlich groß vorstellen: sie übertrifft noch die Schnelligkeit des Lichts (II, 142—164). Nur scheinbare Ausnahmen, sagt Lucrez, lassen sich gegen diese Bewegung nach unten anführen: seiner eigenen Tendenz überlassen wird jeder Körper diese Richtung nehmen (II, 184—215). Auch von einem Streben nach dem Centrum zu solle man aufhören zu reden: erstens giebt es in dem unendlichen Raum keinen Punkt, den man als den Mittelpunkt bezeichnen könnte; sodann ist nicht zu begreifen, weshalb im Widerspruch mit dem Gesetze der Schwere irgend ein Körper, an dieser Stelle in seinem Falle angelangt, aufhören sollte nach unten weiter zu fallen (I, 1052—1082). Die notwendige Konsequenz dieser Ansicht ist, daß sich auch fortwährend alle Weltganzen im Falle nach unten zu befinden (Vgl. d. Anmerk. zu V, 534).

Doch wie sollen die Atome in ihrem gradlinigen Falle nach unten auf einander stoßen, und so durch ihre Vereinigung sichtbare Körper zustande zu bringen? Müssen sie nicht ganze Ewigkeiten hindurch, stets gleich weit von einander entfernt, nach unten sinken? Denn Demokrits Annahme einer verschiedenen Fallgeschwindigkeit ist für Epikur nicht mehr brauchbar: dieser weiß, daß im leeren Raume Atome von verschiedener Größe und Schwere doch mit gleicher Geschwindigkeit fallen müssen. Um also die Möglichkeit eines Zusammenstoßes zu verstehen und damit einen Anfang für die Weltbildung zu gewinnen, nimmt Epikur eine unmerklich kleine Abweichung von der geraden Richtung im Falle der Atome an. Das Fatum, die Notwendigkeit, wird damit durchbrochen, und die Atome dokumentieren in dieser Abweichung ihre Freiheit. Um diesen Abfall von dem Hauptgesetze der Mechanik zu rechtfertigen, verweist Epikur auf die phychologische Thatsache, daß sich der Wille des Menschen frei fühlt. Die Seele besteht nämlich aus Atomen feinster Art, deren Freiheit sich in der freien Willkür unserer Entschließungen spiegelt.

Man hat viel über dies Auskunftsmittel Epikurs gespottet und selbst Leute, welche in ganz laienhafter Weise an einen im gewöhnlichen Sinne freien und völlig undeterminierten Willen glauben, sind über die Willkür dieser Erklärung empört gewesen. Zu diesen letzteren gehörte natürlich Immanuel Kant nicht, welcher gleichfalls diese Abweichung der Atome von der geraden Linie unverschämt nannte.

Gleichwohl hat es auch dieser Lehre nicht an einer sehr geistvollen, ja tiefsinnigen Rechtfertigung gefehlt. Guyau (La morale d'Épicure, S.98—102) führt etwa Folgendes zu Gunsten des Epikur an. Höchst originell sei in Epikurs Lehre die enge Verbindung des Menschen mit der Welt. Den Verfechtern der Willensfreiheit erscheine die Freiheit als eine über der Natur stehende, göttliche Kraft, nicht als eine der Natur selbst entflossene und in den Elementen alles Geschehenden schon nachweisbare Kraft. Das ganze Universum unterwerfe man dem Gesetze der Kausalität und dem Fatalismus,

aber für den Menschen nehme man die Freiheit in Anspruch. Habe Epikur nicht ein Recht zu fragen: Unde est haec fatis avolsa potestas? Sind wir denn Fremdlinge in dieser Welt? Vom Himmel gefallen wie Vulkan? Nein, aus dem Nichts wird nichts, aus der Natur selbst muß uns unsere Freiheit kommen. Die Teile, aus denen wir gebildet sind, besitzen eine der Freiheit analoge Kraft. Die Natur ist nicht ein heterogenes Vielgestaltiges: wir haben in uns etwas von dem Tiere, das Tier etwas von der Pflanze, die Pflanze etwas von den niederen Reichen. Soll der Mensch frei sein, so muß auch alles rings um ihn die Keime der Freiheit in sich haben. Die Freiheit als ein Monopol des Menschen, durch ein Wunder aus nichts ihm anerschaffen, ist etwas weit Ungeheuerlicheres als jene Lehre Epikurs, welche die Spontaneität in die Urelemente alles Seienden verlegt.[1])

Jene verschwindend kleine Abweichung von der geraden Linie führt Zusammenstöße der Atome herbei, welche entweder eine Zusammenfügung oder ein Auseinanderprallen zur Folge haben. So entstehen wirbelnde, kampfähnliche Bewegungen, welche allerlei Atomvereinigungen zustande bringen. Sich in weiteren Zusammenstößen verstärkend, erlangt das Gebilde endlich eine hinlängliche Größe, um dem Auge wahrnehmbar zu werden (II, 62—141). Einzig aus der Form und Lage der Atome wie aus der Menge des beigemischten Leeren erklären sich alle die verschiedenen Qualitäten, welche unsere Sinne an den Dingen wahrnehmen (II, 381—443). Der Möglichkeiten sind bei diesen Zusammenfügungen so viele, daß nicht bloß die Gattungen, sondern auch die Individuen stets klar unterscheidbar sind (II, 333—380). Es ist begreiflich, daß sich auf diese Weise Atome von verschiedener Gestalt in demselben Körper vereinigen müssen, obgleich Atome einer bestimmten Gestalt in jeder einzelnen Zusammensetzung überwiegen werden. So erklären sich leicht die dominierenden Eigenschaften sowie die verschiedenartigen Wirkungskräfte der Dinge. Partielle Ähnlichkeiten finden sich freilich in Menge, wie ja auch in Worten ganz verschiedenen Sinnes und Klanges sich nicht bloß dieselben Buchstaben, sondern auch dieselben Buchstabenverbindungen finden. Aus dieser Mischung verschieden gestalteter Atome ist es auch herzuleiten, daß dieselbe Nahrung so verschiedenartigen Wesen das ihrer Gattung Förderliche zu bieten vermag (II, 660—699). Der Hauptsammelplatz für Atome aller Gestalt aber ist die Erdrinde. Sie nährt alles, läßt alles hervorsprießen: mit Recht hat man die Erde Allmutter genannt (II, 581—599).

Der Zufall hat also die Atome zusammengeführt. Wie konnte aber auf diese Weise aus dem Chaos ein Kosmos werden? Darauf antwortet Epikur, ganz im Sinne der modernen Naturwissenschaft, daß die Gesetzmäßigkeit, welche wir jetzt in allen Teilen des Alls herrschen sehen, der Natur, d. h. den blind wirkenden Kräften der Natur, nicht im ersten Wurfe gelungen sei, sondern überall als das letzte geglückte Resultat nach einer langen Reihe mißglückter Versuche betrachtet werden müsse. Die blinde, durch keinen Zweck erleuchtete Bewegung konnte die Atome unmöglich gleich im Anfange zu

[1]) Guyau, a. a. O. S. 101: „Nous préférons les philosophes qui veulent être tout à fait absurdes à ceux qui ne veulent l'être qu'à moitié; ceux-là ont au moins le mérite de la logique. Hypothèse pour hypothèse, nous aimons cent fois mieux le *clinamen* épicurien que le libre arbitre vulgaire, réservé à l'homme."

möglichen und lebensfähigen Vereinigungen zusammenführen. Von den zahllosen entstandenen Atomverbindungen sind nur die gesetzmäßigen, welche fortbestehen konnten, übrig geblieben. Durch rein natürliche Ursachen und durch mechanische Kräfte ist also etwas entstanden, was die täuschenden Züge einer planmäßigen Schöpfung trägt. Das verhüllte dem Menschen lange den wahren Ursprung der Dinge. Götter sollten die Welt nach weiser Absicht geschaffen haben und regieren. Dieser Wahn wurde bald eine Quelle beängstigender Verwirrung, und Epikur verdient als der größte Wohlthäter der Menschen gefeiert zu werden, weil er diese gefährlichen, das Leben verfinsternden und die Lebensfreude vergiftenden Nebel verscheucht hat (I, 62—79; III, 1—30; V, 1—54; VI. 1—42).

Der Hauptgedanke der atomistischen Physik ist also dieser, daß die Welt sich unter alleiniger Anwendung des Kausalitätsprinzips erklären lasse, ohne daß man nötig habe die Theologie oder die ihr verwandte Teleologie zu Hülfe zu rufen. Gleichwohl ist die Zweckmäßigkeit und gegenseitige Angemessenheit aller Gestaltungen eine so große, daß selbst sehr freie und vorurteilsfreie Geister, wie z. B. Voltaire, den teleologischen Beweis vom Dasein Gottes für durchaus unwiderleglich hielten. Die heutige Naturwissenschaft glaubt die dem Menschen so sympathischen teleologischen Erklärungen durch die Annahme einer sehr allmählichen Entwicklung widerlegen oder entbehrlich machen zu können. Durch eine unendliche Reihe unmerklicher und kleinster Übergänge, sagt man, sei während der unendlichen Zeit dieser Schein von Zweckmäßigkeit in den Dingen entstanden. Jenen Eindruck einer unmittelbar schaffenden und planvoll gestaltenden Ursache leitet man daher, weil wir die unendlichen Wirkungen einer während vieler Millionen Jahre thätigen Aktion natürlicher Kräfte in ein Gesamtbild vereinigt vor uns sehen.[1]) Mit einem Schlage hätte etwas so Angemessenes allerdings nur ein absolut unwahrscheinlicher Zufall durch bloß mechanische Kräfte entstehen lassen können, aber die Sache erscheine in ganz anderem Lichte, wenn man in Erwägung ziehe, daß die Natur die unendliche Zeit und den unendlichen Stoff für ihre Schöpfungen zur unbeschränkten Verfügung habe. Eine ähnliche Sprache führte schon Epikur. Er verweist immer wieder auf die hinter uns liegende Ewigkeit, er verweist auch auf die Unmerklichkeit der Übergänge in den natürlichen Entwicklungen (I, 305—328). In einer Hinsicht freilich weicht er von der heutigen Naturwissenschaft ab: er stellte sich den Zeitraum, den unsere Erde in ihrer Entwicklung durchlaufen hatte, viel zu gering vor, und war im Ernste der Meinung, daß die Dauer einiger Generationen für den Umwandlungsprozeß dieses Planeten von bemerkenswerten Folgen wäre (II, 1105—1174). Mit der Vorstellung der Unendlichkeit hinsichtlich der Zeit wie des Raumes hatte sich seine philosophische Phantasie durchaus vertraut gemacht, aber die einzelnen Schöpfungs- und Weltperioden schienen ihm weit schneller abzulaufen, als die heutige Wissenschaft, gestützt auf positive geologische Funde und sichere Berechnungen, ihm zugeben kann. Epikur sah zahllose Welten entstehen und vergehen; aber er war zu sehr geneigt das Leben dieser Welten sich nach der Analogie des ephemeren menschlichen Lebens

---

[1]) Büchner, Kraft und Stoff, S. 97.

darzustellen. Und doch hatte auch er die unendliche Zeit zu seiner Verfügung. Wozu brauchten seine einzelnen Welten und Weltenteile mit dieser Schnelligkeit die Kreise ihres Daseins zu durchlaufen? Die Lösung ist einfach. Die philosophische Entscheidung a priori mußte durch die planvoll gestaltende Ungeduld des menschlichen Geistes zu stark beeinflußt werden, erst die vorsichtige Methode und die feineren Erkenntnismittel der modernen exakten Wissenschaften konnten den ganzen Reichtum der Übergänge und die großartige Ruhe aller Werdeprozesse in ein helles Licht setzen. Die echt menschliche Neigung des menschlichen Denkens, überall den Maßstab der eigenen Natur anzulegen, mußte auch auf diesem Gebiete überwunden werden. Die Größe der Zahlen, sagt man heute,[1]) mache die Hypothese des allmählichen Entstehens nicht gewagter. Der Beweis müsse für das Minimum geführt werden, nicht, wie das Vorurteil annehme, für das Maximum.

Zwei Gründe sind es, welche Epikur bewegen, mit Nachdruck den Glauben an einen göttlichen Ursprung der Welt zu bekämpfen. Der eine, welcher aus der Natur der Götter hergeleitet ist, gehört ihm allein an. Denn nie, weder vor ihm, noch nach ihm, hat irgend eine Religion oder Philosophie Götter gelehrt, welche in völliger Unthätigkeit dem Entstehen und dem Entwicklungsprozesse der Dinge gegenüber verharren. Selig und ewig sind die Götter. Mit diesen beiden charakteristischen Eigenschaften ist ihr Bild unserem Geiste eingedrückt. Wie will man aber mit ihrer Seligkeit die Vorstellung der grenzenlos mühevollen Weltschöpfung und Weltregierung vereinigen! Ihrem Glücke fehlte ja nichts. Was könnte sie bewegen ihre Ruhe durch das überflüssige Spiel der Weltbildungen zu unterbrechen? Außerdem hält Lucrez eine solche Allmacht, wie nötig wäre, das Wunder der Schöpfung zustande zu bringen und in geordneten Verhältnissen zu erhalten, in wollenden und handelnden Wesen für eine logische Unmöglichkeit. Nur der Natur selbst traut er eine solche Überfülle der Kraft zu (V, 146—194; II, 1090—1104).

Den andern Grund leitet er aus der Beschaffenheit der Welt selbst her. Erklärte Epikur auch die Entstehung der Welt aus den blinden Wirkungen bloß mechanisch verfahrender Kräfte, so rühmte er doch die Gesetzmäßigkeit des Entstandenen und Bestehenden. In die Lobpreisungen der gewöhnlichen theologisch-teleologischen Betrachtungsweise will er aber nicht einstimmen. Die Welt, antwortet er, ist zu unvollkommen, als daß sie göttlichen Ursprungs sein könnte. Tanta stat praedita culpa. Auch in dieser Hinsicht ist Epikur der heutigen materialistischen Naturwissenschaft verwandt, welche gleichfalls sich mit rücksichtsloser Schärfe gegen den frommen Glauben an eine absolute Vernünftigkeit des Entstandenen wendet und dabei doch geschäftig ist die Gesetzmäßigkeit aller natürlichen Vorgänge zu enthüllen. Man bedient sich heute ungefähr derselben Beispiele, um die Zwecklosigkeit der Natur darzulegen. Man redet von den schädlichen Tieren, von den wüsten, unbewohnbaren Erdstrecken, von den giftigen Kräutern, Krankheiten und physischen Übeln, man weist, wie Lucrez, auf die Grausamkeiten der Natur hin, welche mit einem planvollen Regieren nicht zu vereinigen seien. Nur geht man heute weiter.

---

[1]) Lange, Geschichte des Materialismus, II, S. 169.

Es hat sich nicht durchaus bewahrheitet, was Baco von Verulam einst sagte: Leves gustus in philosophia movere fortasse ad atheismum, sed pleniores haustus ad religionem reducere. Auch die ganze, später an Newton anknüpfende Teleologie ist der Ansicht,[1]) daß gerade die Naturforschung der Neuzeit dem Atheismus und Materialismus die stärksten Schläge versetzt habe. Die Wunder des Mikroskops, sagt man, seien die wahren Wunder Gottes, und der Flügel eines Schmetterlings, das Auge einer Mücke reichten hin, um den Atheisten zu zermalmen. Die heutige Naturwissenschaft aber führt eine andere Sprache. Zu jenen alten Argumenten gegen die Teleologie, welche Lucrez und, mit noch größerer Schärfe und Vollständigkeit, Karneades vorbrachten, haben sich tiefer dringende gesellt. Die Anatomie glaubt nutzlose Organe am Baue der Tiere und Menschen nachweisen zu können; der Arzt redet von der Hülflosigkeit der Natur und ihren oft unzweckmäßigen Heilbestrebungen. Vor allem findet man oft ein schreiendes Mißverhältnis zwischen Zweck und Mittel. „Wenn ein Mensch, um einen Hasen zu schießen, Millionen Gewehrläufe auf einer großen Heide nach allen beliebigen Richtungen abfeuerte; wenn er, um in ein verschlossenes Zimmer zu kommen, sich zehntausend beliebige Schlüssel kaufte und alle versuchte; wenn er, um ein Haus zu haben, eine Stadt baute, und die überflüssigen Häuser dem Wind und Wetter überließe: so würde wohl niemand dergleichen zweckmäßig nennen und noch viel weniger würde man irgend eine höhere Weisheit, verborgene Gründe und überlegene Klugheit hinter diesem Verfahren vermuten." Freilich nicht gegen die Teleologie überhaupt, sondern nur gegen die anthropomorphe Form der Teleologie wendet sich der Verfasser der Geschichte des Materialismus mit mit diesen Beispielen, um zu zeigen, wie ganz anders, als der Mensch, die Natur ihre Zwecke verfolge. Der Untergang der Lebenskeime, das Fehlschlagen des Begonnenen, sagt er, sei die Regel; die „naturgemäße" Entwicklung sei ein Spezialfall unter tausenden. Die Zweckmäßigkeit der Erscheinungswelt sei durch Mittel hergestellt, welche ihrem logischen Gehalte nach die niedrigsten seien, welche wir kennen. Hier eine Stelle aus Darwin, die er den kurzsichtig bewundernden Teleologen entgegenhält: „Wir sehen das Antlitz der Natur, strahlend von Heiterkeit; wir sehen oft Überfluß von Nahrung; aber wir sehen nicht, oder wir vergessen es, daß die Vögel, welche ringsum so sorglos singen, meist von Insekten oder Samen leben und so beständig Leben zerstören; oder wir vergessen, wie stark diese Sänger, oder ihre Eier, oder ihre Jungen von Raubvögeln und andern Tieren vertilgt werden; wir halten nicht im Sinne, daß das Futter, welches jetzt im Überfluß vorhanden ist, zu andern Zeiten jedes wiederkehrenden Jahres mangelt." Mit einer nicht gewöhnlichen Energie finde ich denselben Gedanken in einer französischen Schrift über Lucrez[2]) ausgedrückt, welche sich übrigens das Ziel setzt, die Argumente des Materialismus vom Standpunkte des Spiritualismus zu widerlegen. „Dieu, en créant tant d' êtres affamés, a-t-il donc oublié qu'il leur fallait des aliments? Non, il a fait pis encore: il les a destinés, les uns à tuer, les autres à être tués! Singulière Providence,

[1]) Lange, Geschichte des Materialismus, I, S. 311.
[2]) Royer, Essai sur les arguments du matérialisme dans Lucrèce (Dijon 1883), p. 100.

qui donne des griffes au lion pour déchirer le daim, et des pieds rapides au daim pour échapper au lion! Singulier père, qui réunit ses enfants autour d'une table vide et les invite à se manger entre eux! En présence de ces faits inquiétants, le spiritualiste demande à se recueillir et prononce volontiers le mot de mystère. Le matérialiste n'éprouve aucun embarras et offre sur-le-champ une explication toute simple: la guerre est partout, parce que la création est mauvaise. C'est l'oeuvre d'une puissance aveugle qui n'a rien prévu. — En vérité, les bêtes sont bien embarrassantes dans le spiritualisme."

Die Stoiker pflegten, nachdem sie von der Vorsehung im allgemeinen gesprochen hatten, in einem zweiten Abschnitte zu lehren, daß der Mensch ein Gegenstand besonderer Fürsorge von Seiten der Götter sei. Seinetwegen, behaupteten sie, sei alles übrige geschaffen; auf seine Bedürfnisse sei die ganze Schöpfung planvoll angelegt. „Seht dort den Neugeborenen," antwortet ihnen Lucrez in Versen von großartigster Düsterkeit. „Nackt liegt er am Boden und aller Hülfe entblößt, wie ein Schiffbrüchiger, der an den Strand des Lebens geworfen ist, kläglich wimmernd. wie im Vorgefühl zahlloser Übel." Sehr viel besser, findet Lucrez im Gegenteil, habe die Natur für die Tiere gesorgt (V, 195—234). Aber seine Betrachtung ist einseitig, weil sie nur die körperliche Ausrüstung des Menschen in Erwägung zieht. Die Stoiker betonten den pessimistischen Klagen gegenüber die erziehende Kraft des Ringens und Kämpfens; ja, sie priesen das Unglück als den sichersten Weg zu dem Glücke der Tugend. Viel schwerer zu widerlegen, wenn auch weniger wirkungsvoll, war, was Karneades auf das Hauptargument der Stoiker erwiderte. Der Mensch allein, sagten die Stoiker, habe von den Göttern die königliche Gabe der Vernunft erhalten. Wie wenige aber, entgegnete Karneades, verstehen sie richtig zu gebrauchen! Meistens ist sie ihm ein Unsegen. Auf sehr viele Thoren kommt nur ein Weiser.

Aus einer Reihe natürlicher Ursachen also, ohne alle übernatürliche Einwirkung, ist die Welt entstanden, wie sie sich auch allein unter dem Einfluß natürlicher Ursachen umwandelt und erhält. Hinsichtlich des Details der Schöpfungsgeschichte verweise ich auf die Analyse des fünften Buchs (V. 416—924). Nachdem sich die Erde, das Meer und der Himmel von einander gesondert hatten, wurde die erstere der Schauplatz eines regen Lebens, wie es sich nach Epikurs und Lucrez' fester Überzeugung in ähnlicher Weise auf anderen Himmelskörpern auch gebildet haben muß. Die damals noch so junge und durch keinerlei Bedenklichkeiten der Kritik eingeschüchterte Wissenschaft redete von den Uranfängen in zuversichtlichstem Tone. Da die Atome, Epikurs Urstoff der Dinge, hart sind, so kann hier von einer Entwicklung aus einem gasartigen Zustande zum Festen, im Sinne der Kant-Laplaceschen Schöpfungstheorie, nicht die Rede sein. Dennoch stimmt diese Kosmogonie und diese Erörterung der prähistorischen Zustände in wichtigen Punkten mit den Resultaten der modernen Naturwissenschaft überein. Am unzureichendsten zeigt sich Epikurs Kraft bei den astronomischen Erklärungen, welche ihn deshalb auch in den Ruf völliger Unwissenschaftlichkeit gebracht haben (V, 534—771). Gleichwohl werden selbst diese Fragen von Lucrez im Tone des feierlichsten Ernstes behandelt, als sei er sich dabei bewußt, ehrwürdige

Geheimnisse der Natur den verzückten Blicken seiner Leser bloßzulegen. Freilich redet er etwas zögernder als sonst und bietet, dem Epikur ohne Zweifel folgend, mehrere Möglichkeiten zur Auswahl. Man hat diesem daraus den Vorwurf einer banausischen Gleichgültigkeit in wissenschaftlichen Dingen gemacht, trotzdem er in unzweideutigen Worten erklärt, der Philosophie komme es für ihre Zwecke nicht sowohl auf die endgültige Lösung der Schwierigkeit an, als vielmehr auf den Nachweis, daß alles Entstehen einerseits und alle Phänomene des entstandenen Alls andrerseits sich aus rein natürlichen Ursachen herleiten lassen.

Den Umwandlungsprozeß der Erde erklärt Lucrez ganz im Sinne der heutigen physischen Geographie und Geologie. Er betrachtet nicht bloß die gewaltigen und plötzlichen Zerstörungen des Erdkörpers, sondern legt, in Übereinstimmung mit der heute herrschenden Lyellschen Geologie, ein noch größeres Gewicht auf die lautlosen und unmerklichen, aber ununterbrochen thätigen Veränderungen. Alles sieht er an der Erdoberfläche sich regen, einen Zustand in den andern übergehen, lebenfördernd und lebenzerstörend in ewigem Kreislauf die Elemente sich ablösen (V, 235—323). Hinsichtlich des Alters der Erde weicht er freilich sehr von der heutigen Wissenschaft ab. So lebhaft in ihm auch die Vorstellung einer zeitlichen Unendlichkeit ist und so wenig er vor großen Zahlen schwindelnd zurückbebt, so hält er gleichwohl die Erde für ziemlich jung. Die Art ihrer Umwandlung stellt er sich im Sinne der modernen Wissenschaft vor; aber er rückte die Perioden ihrer Jugend, ihrer Reife, ihres Alters näher zusammen, als es heute nach sicheren Schlüssen aus prähistorischen Funden möglich ist. Erstens, meint er, reiche keine Erinnerung der Dichter weit über die trojanischen Zeiten zurück; sodann erblickt er in der Verbesserungsfähigkeit des erreichten Kulturzustandes einen Beweis, daß die auf der Erde bisher durchlaufene Entwicklungsperiode keine so gar lange ist (V, 324—350). Gleichwohl glaubt er schon Spuren der abnehmenden Kraft, ja des erschöpften Alters an ihr zu erkennen (II, 1105—1174). Die heutige Wissenschaft nimmt vielmehr an, gestützt auf Zeugnisse der Erdrinde, daß nach unendlich langsamem Ansteigen des Lebens auf der Erde in mäßigem Zeitraum ein ungeheurer Fortschritt erfolgte. Mag auch der Mensch erst seit einigen tausend Jahren als kulturfähig bezeichnet werden können, so läßt man doch eine mehr als zehnmal so lange Zeit zwischen dem Anfange dieses höheren Zustandes und dem Augenblicke seines ersten Erscheinens auf der Erde verflossen sein.

Wie die heutige Wissenschaft, so erkennt auch Lucrez Schöpfungsperioden an. Nicht mit einem Schlage sind ihm die mannigfaltigen Lebensformen entstanden, sondern allmählich hat sich das Leben von dem Einfacheren zum Vollkommensten gesteigert. Zuletzt sei der Mensch erschienen (V, 772—836). Wie lange Zeit zwischen dem formalen Anfang und Abschluß der Schöpfung vergangen sei, sagt er nicht; jedenfalls hält er aber eine kürzere Zeit für ausreichend als die moderne Naturwissenschaft. Auch meint Lucrez nicht, daß die Organismen aus sich durch allmähliche Steigerung höhere Formen haben entstehen lassen, sondern er läßt alles, was lebt und webt, der Erde direkt entsprießen. Die generatio aequivoca gilt ihm als eine feste Thatsache. Unter Einwirkung der Feuchtigkeit, sagt er, lockt noch

jetzt die Sonne Leben aus der Erde hervor, in welcher stets Atome jeglicher Gestalt in Fülle bereit liegen. Aber das ist nur ein unbedeutender Rest von ihrer ehemaligen spontanen Schöpferkraft. Jetzt gleicht die Allmutter einem durch häufige Geburten geschwächten Weibe, während im Anfange der Dinge zahllose Gestalten des Lebens in wimmelnder Fülle ihrem Schoße entsprossen. Nicht bloß die Kräuter und Bäume, auch die Tiergeschlechter alle und der Mensch selbst sind ihm direkt aus der Erde entstanden, welche dann auch mit zärtlicher Sorgfalt, wie eine Mutter, für die Erhaltung des eben Entstandenen sorgte und jedes schädliche Übermaß klimatischer Einwirkungen von ihren jungen Geschöpfen fern hielt. Auch hier haben wir wieder einen teleologischen Zug bei dem teleologiefeindlichen Lucrez. Die Erde selbst läßt er dem Menschen im Anfange nährende Milch darbieten, und warme Dünste läßt er daraus in die Höhe steigen, um das zarte Leben zu schützen. Man vergesse aber nicht, daß jede teleologische Erklärung bei Lucrez nur ein abgekürzter Ausdruck ist zur Bezeichnung eines nach langem, fehlgreifendem Tasten erreichten Schlußresultates, in welchem alle Bedingungen der Möglichkeit erfüllt sind und welches wegen seiner inneren Gesetzmäßigkeit andringenden Gewalten einen kräftigeren Widerstand entgegenzusetzen vermag.

Nicht gleich mit dem ersten Versuche gelangen der Erde gesetzmäßige und lebensfähige Organismen. Viel wunderliche Mißgeburten sind untergegangen, ehe das normale und mögliche Leben von heute entstand. Ganz im Sinne Darwins redet Lucrez (V, 837—877) von einem Ringen der Arten um ihre Existenz. Auch berührt er sich vielfach mit Empedokles, den man den Darwin des Altertums genannt hat und der nach seinem Urteil die andern Philosophen weit überragte und der „Göttlichkeit" Epikurs ziemlich nahe kam (I, 716—733). Allerdings lehrte er nicht, wie jener, vom Stoffe unabhängige Grundkräfte, den Haß und die Liebe; aber die Schilderung, welche er von der Entstehung der Organismen giebt, stimmt in dem Hauptpunkte mit der Auffassung des Empedokles überein. Bei beiden finden wir die Vorstellung, daß jene gesetzmäßige Gestaltung, welche auf uns den Eindruck einer berechneten Zweckmäßigkeit macht, überall am Schlusse einer langen Reihe unvollkommener Organisationen erscheint. Überall ist nach beiden das Zweckmäßige als letztes, reines Resultat und gewissermaßen als finale Beruhigung des Schöpfungsdranges übrig geblieben. Denn das ist eben das Zweckmäßige, welches in sich alle wesentlichen Bedingungen des Daseins erfüllt zeigt, während dem Regellosen und Unzweckmäßigen ein schneller Untergang bestimmt ist, weil ihm einige oder mehrere Bedingungen zu einem gedeihlichen Dasein fehlen. Das Zweckmäßige allein also ist dauernd möglich, und daran erkennt man es, daß es sich zu erhalten vermochte; das Unzweckmäßige hingegen trägt in seiner Organisation die Anlage zur Vernichtung.

Lucrez glaubt indessen nicht, daß die unmöglichsten Zusammensetzungen der Natur im Anfange möglich waren. Ungeheuer, wie sie die phantastische Willkür der Dichter hat entstehen lassen, hat die Natur nie hervorgebracht (V, 878—924). Fragen wir nach dem Warum, so müssen wir vom Standpunkte Epikurs folgende Entscheidung treffen. Was wir einen Körper

oder einen Organismus nennen, ist durch einen sehr weiten Zwischenraum von dem Punkte seines ersten Entstehens entfernt. Einander widerstreitende Atome beharren nicht in ihrer Vereinigung, und ebenso trennen sich für einander nicht passende Konglomerate von Atomen bald wieder von einander. Ehe also überhaupt von einem Eintritt in die sichtbare Erscheinung die Rede ist, sind schon viele unmögliche und unzweckmäßige Bildungsanfänge dem Tode anheimgefallen. Bei jedem Schritte vorwärts aber muß jeder Organismus von neuem seine Lebensfähigkeit beweisen. Was demnach an einer so riesengroßen inneren Unmöglichkeit leidet, wie die Wunder der Mythologie, hätte bei dem Entwicklungsgange der Natur gar nicht zu der hoch gesteigerten Lebensform gelangen können, welche die Dichter doch annehmen.

Die Vollkommenheit eines Organismus an sich indessen bietet nach Lucrez auch noch keine sichere Gewähr der Dauer. Nur diejenigen Tiergeschlechter haben sich behaupten können, welche durch ihre Eigenschaften befähigt waren, sich im Wettkampf mit feindlichen Rivalitäten zu behaupten. Waren sie nicht mit Stärke ausgerüstet, so mußte ihnen dafür die List oder die Schnelligkeit gegeben sein. An sich vollkommene Tiere, welchen aber diese äußere Angemessenheit fehlte, mußten zu Grunde gehen, falls sie nicht der Mensch unter seinen mächtigen Schutz nahm (V, 837—877).

In einem andern Punkte freilich steht Epikur durchaus im Gegensatz zur herrschenden modernen Naturwissenschaft: er glaubt fest an die Unveränderlichkeit der Arten. Vom Menschen zwar nimmt er an, daß sich seine Natur allmählich zu einer Feinheit herausgearbeitet habe, welche in ihm heute kaum noch das anfängliche Wesen wiedererkennen läßt. Auch giebt er zu, daß sich durch Übung die Organe des Tierleibes erst gebildet haben. Aber von einer Entwicklung, welche über den einmal erreichten Punkt einer lebensfähigen Reife und Harmonie hinausdrängte, ist bei ihm nirgends die Rede. Einmal fertig, stehen die Geschlechter der Tiere durchaus still und bilden für sich geschlossene Kreise, aus welchen das Gesetz der Notwendigkeit ihnen nicht herauszutreten gestattet. Mehr als einmal preist Lucrez die Gesetzmäßigkeit, mit welcher alle Wesen ihrer Anlage gemäß leben; ja, es fehlt nicht an Stellen, welche im Widerspruch mit seinem kosmogonischen Prinzip die planvolle Weisheit der entstandenen Organismen zu loben scheinen. Was er von der Unveränderlichkeit der Arten sagt, klingt fast so, als ob ein immanentes Gesetz jedes Wesen verhindere von sich selbst abzufallen (I, 159—214). Nicht selten redet er von der Natur im Tone einer feierlichen Anbetung: er nennt sie schöpferisch, creatrix, (I, 630; II, 1117; V, 1361), er bezeichnet sie als Regiererin, gubernans (V, 78); er rühmt ihre vorsorgende, mütterliche Zärtlichkeit für die eben entstandenen Geschöpfe (V, 809—820).

Manche Verehrer des Lucrez, welche es schmerzte, einen so tiefen und ernsten Geist auf den Bahnen des Atheismus und Materialismus wandeln zu sehen, haben darin mit Freuden einen Rückfall in die teleologische und theologische Weltanschauung erkannt.[1]) Dem Systeme, auf welches er geschworen hatte, zum Trotz, meinte man, käme an jenen und einigen ähnlichen

---

[1]) Dies ist z. B. der Gedanke einer Abhandlung von Patin, welche den bezeichnenden Titel: L'Antilucrèce chez Lucrèce trägt (im ersten Bande seiner Études sur la poésie latine).

Stellen die unausrottbare Tendenz des menschlichen Geistes zum Durchbruch. Zur Hälfte ist das richtig. Auch der Atheist, zumal wenn er Dichter ist, wird in Augenblicken des Enthusiasmus, wenn er von der Größe seines Gegenstandes überwältigt wird, seine toten Ursächlichkeiten nach der Analogie der menschlichen Beseeltheit beleben und persönlich gestalten wollen. Selbst der entschiedenste aller Materialisten, der Baron von Holbach, über dessen Système de la nature der junge Goethe so erschrak, führt wie Lucrez am Schlusse seines Buches die Natur redend ein und proklamiert ihre Töchter, Tugend, Vernunft und Wahrheit, als Gottheiten.

Wenn wir aber abziehen, was an jenen Stellen auf Rechnung der stets anthropomorphistisch gestaltenden Einbildungskraft zu setzen ist, so bleibt doch etwas wesentlich anderes übrig als eine Annäherung an die spiritualistische Teleologie und Theologie. Epikur und Lucrez forschen stets nur nach den vorhergehenden Ursachen und erklären sich mit der nachdrücklichsten Offenheit dagegen, daß die viel bewunderte Gestaltung der Welt aus einem bewußten Schöpfungsplane herzuleiten sei. Ein Bild der Ordnung scheint freilich auch ihnen die Natur zu bieten, so viel ihr auch zur absoluten Vollkommenheit fehlt; aber sie leiten daraus eine von der theologischen durchaus verschiedene Teleologie her. Jene Gesetzmäßigkeit der Dinge nämlich, welche Lucrez wiederholentlich preist, ist zwar durch den zufälligen Zusammenstoß der Atome herbeigeführt, aber sie ist keine absolut zufällige. Mit Notwendigkeit mußten früher oder später auch aus Epikurs Atomen harmonische Gestalten entstehen. Epikur legte allerdings nicht in die Elemente der Schöpfung, wie Aristoteles, eine δύναμις, welche sich zur ἐντελέχεια entwickeln mußte; aber die Gesetze der Mechanik selbst machten es notwendig, daß aus so gearteten und gestalteten Atomen durch äußere Aneinandersetzungen anscheinend planvolle Gestaltungen entstanden. Wenn also nach der Lehre des Lucrez auch nicht ein nach der Analogie der menschlichen Vernunft verfahrender Gott die Dinge mit höchster Weisheit gebildet hat, so betrachtet auch er doch die Welt mit ihrer unverbrüchlichen Regelmäßigkeit und Ordnung als die sichtbar gewordene Logik, Mechanik, Notwendigkeit. Deshalb ist sie ihm etwas doch Verehrungswürdiges, und es ist ihm höchster Genuß des Daseins, vom heitern Tempel der Weisheit aus ihrem Leben und Weben zuzuschauen.[1])

---

[1]) Lange, Geschichte des Materialismus II, 273 u. ff, unterscheidet zwei Formen der Teleologie. Die eine, gewöhnlich so genannte, ist ihm die anthropomorphistische, welche die Gesetzmäßigkeit der Welt nach dem Wesen menschlicher Zweckthätigkeit beurteilt. Dies ist jene Teleologie, welche von Kant als das Axiom von der Begreiflichkeit der Welt bezeichnet wird. Am Maßstabe dieser Teleologie gemessen, erschiene der Darwinismus z. B. als Zufallslehre. Anders aber erscheint er im Lichte der „richtigen" Teleologie. „Im großen Ganzen ist alles, und somit auch das Auftreten dieser (der erhaltenen) Bildungen, welche durch Anpassung und Vererbung zur Grundlage neuer Schöpfungen werden, notwendig und durch ewige Gesetze bestimmt. Diese Gesetze bringen freilich nicht sofort das Zweckmäßige hervor, sondern sie bringen eine Fülle von Variationen, eine Fülle von Keimen hervor, unter welchen der Spezialfall des Zweckmäßigen, des Fortlebenden vielleicht ein relativ sehr seltner ist." Nach menschlicher Zweckmäßigkeit beurteilt, sei diese Art das Zweckmäßige zu bilden allerdings eine sehr niedrige, aber „jener Mechanismus, durch welchen die Natur ihre Zwecke erreicht, sei doch durch seine Allgemeinheit mindestens ebenso hochstehend als die menschliche Zweckmäßigkeit durch ihren Rang als Spezialfall." Diese Teleologie gestattet keine Ausnahme von dem mechanisch wirkenden Entwicklungsgesetze und

Diese ganze Welt, so festgefügt und gesetzmäßig sie auch ist, gilt doch dem Epikur als vergänglich. Sie ist entstanden aus Aneinanderfügungen der Atome. Damit ist ihr der Tod eingepflanzt; denn was zusammengefügt ist, kann auch wieder in seine Elemente aufgelöst werden. Da die Atome selbst allen zerstörenden Einflüssen gegenüber von absoluter Dauerhaftigkeit sind, so muß man in dem Leeren, welches allen Bildungen beigemischt ist, den eigentlichen Genius des Todes erblicken. Auch die naturwissenschaftliche Kosmogonie von heute glaubt nicht an die Ewigkeit unseres Weltsystems. Die Vorbedingung zu einer ewig unveränderlichen Planetenbewegung, nämlich ein absolut leerer Raum und völlige Widerstandslosigkeit des Äthers, scheint nicht vorhanden. Eine minimale Veränderung in der Axendrehung der Erde würde aber z. B. mit erbarmungsloser Logik in einer unendlich weiten, aber zu berechnenden Zeitferne den Untergang unseres Planeten herbeiführen. Man weist ferner auf den noch fortdauernden Erstarrungsprozeß der Erde hin. Auch die Wärme der Sonne, fürchtet man, werde nicht ewig dauern. Sicher erscheint auch der heutigen Kosmogonie der Untergang unseres Weltganzen; aber sie rückt ihn in eine unendliche Ferne. Lucrez hingegen glaubt schon deutliche Anzeichen des Verfalls zu erblicken; auch leitet er seinen Glauben an die einstige Zerstörung der Welt nicht aus astronomischen Ursachen her, sondern aus der Beobachtung der auf der Erde allmählich, aber unabläßig wirkenden Kräfte der Auflösung und Umwandlung. Unserer Erde aber stellt er sich alle Himmelskörper ähnlich organisiert vor. Wenn er nun einerseits die Erde vor wenigen Jahrtausenden erst entstanden glaubt und zugleich annimmt, daß sie jetzt schon in ihrem Greisenalter angekommen ist und sich dem Tode zuneigt, so erklärt sich dies einerseits aus der alles zusammenrückenden Ungeduld der dichterischen Phantasie, andrerseits aus der Unmöglichkeit, bei dem damaligen Stande der exakten Forschung eine Wahrscheinlichkeitsrechnung anzustellen. Das jugendliche Feuer der damaligen Spekulation war noch durch keine Einsprüche der zweifelnden und mit sicheren Thatsachen widerlegenden Kritik zur Besonnenheit abgekühlt worden. Epikur und Lucrez sind zwar keineswegs Philosophen, welche aus Begriffen heraus sich eine Welt- und Lebensauffassung konstruiert haben. Sie legten im Gegenteil ein Hauptgewicht auf die Erfahrung, hörten mit Vertrauen auf

---

findet doch in der Einrichtung der Natur etwas einem Weltplane Vergleichbares. „In dieser Beziehung ist selbst Empedokles nicht ohne teleologische Elemente. Denn wie konsequent er auch immer die Zweckmäßigkeit des Einzelnen aus dem bloßen Durchprobieren aller möglichen Zusammensetzungen hervorgehen läßt, so ergiebt sich doch das Spiel der Zusammensetzung und Trennung im großen Ganzen mit Notwendigkeit aus den Eigenschaften der vier Elemente und der zwei bewegenden Grundkräfte. Man denke sich nur die letzteren hinweg, und man hat ewige Starrheit oder ewiges Chaos. Ebenso steht es mit dem Systeme der Atomistiker. Man kann hier zwar die Lehre von der Unendlichkeit der Welten benutzen, um den Spezialfall unserer Welt relativ zufällig zu machen, aber die notwendigen Grundlagen einer verständlichen Welt finden sich eben doch in den fundamentalen Annahmen über die Eigenschaften und die Bewegungsweise der Atome. Man nehme z. B. eine Welt mit lauter runden und glatten Atomen an, und es wird sich nichts von der festen Ordnung der Dinge, die wir um uns her erblicken, bilden können. Es ist hier sogar in bewußter Weise das Prinzip von der Begreiflichkeit der Welt rückschließend angewandt, um die Welt zu einem Spezialfalle zu machen, in der sehr feinen und tief durchdachten Lehre von der Endlichkeit des Formenreichtums der Atome."

das Zeugnis der Sinne und ergaben sich dem reinen Gedanken nur dann, wenn keine Erkenntnis auf sinnlicher Grundlage mehr möglich war. Aber das durch die Sinnlichkeit und Wirklichkeit nicht kontrollierbare Prähistorische und Transcendente begann für sie viel früher als für die heutige Wissenschaft. Man darf sie aber deshalb nicht der Oberflächlichkeit zeihen. Erstens fußte ihre Philosophie nicht auf der methodischen Forschung vorhergehender Generationen, sodann mußten sie aus Mangel an Instrumenten zur Beobachtung auf die feinere Detailforschung verzichten. Um die Sprache der Natur verstehen zu lernen, mußten sich Lucrez und Epikur ihr Lexikon selbst zusammenstellen. Welche Unbilligkeit ist es nun, in unserer Zeit der wohl geordneten und reichen Lexika, auf die Unzulänglichkeit ihrer Einzelbeobachtungen hinzuweisen! Im Gegenteil ist es erstaunlich, einen wie reichen Ertrag Lucrez den täglichen, mit unbewaffnetem Auge zugänglichen Vorgängen abzugewinnen weiß. Auch dieses soll man nicht vergessen, daß die Spezialforschung nicht Sache des Philosophen ist. Er soll sich die Resultate der Detailforschung aneignen, nicht aber selbst sich an einen untergeordneten Teil des Ganzen verlieren. Sonst verliert seine Betrachtung den Charakter einer ordnenden und überschauenden Unparteilichkeit, ohne welchen kein Philosophieren möglich ist. Außerdem liegt dem Philosophen nicht daran, alles zu wissen und zu ergründen. Wer sich mit unersättlicher Lernlust auf jeden beliebigen Stoff zu werfen fähig ist, ist wiederum für eine philosophische Betrachtung nicht gemacht. Jenem philosophischen Erkenntnisdrange zeigt sich bald ein Eines, welches zu ergründen vor allem not thut. Diese höchste Sehnsucht kann dann leicht gegen alle minderwertige, nur relativ bedeutsame Erkenntnis so gleichgültig werden lassen, daß die Spezialforschung, im gleichen Falle, sich den Vorwurf einer verächtlichen Oberflächlichkeit zuziehen würde. Dies war auch der Fall Epikurs. Er maß die Wichtigkeit aller Einzelerkenntnis an dem Hauptziel der Philosophie und erklärte alles als bedeutungslos, was sich diesem Hauptziele nicht dienend unterordnete. Für Abstraktionen schwärmte Epikur sonst ganz und gar nicht. Die Sinne waren ihm die Pforten der Erkenntnis, und überall zeigt sich auch Lucrez bemüht, durch treue Beobachtung des Sichtbaren den geheimnisvollen Sinn des Zurückliegenden und nicht mehr Sichtbaren zu ergründen.

Sobald aber Epikur aus den täglichen Erscheinungen einen sicheren und nach seiner Meinung unanfechtbaren Satz abstrahiert hat, bebt er vor keiner logischen Konsequenz zurück. Er hat stets die Kühnheit, die am Kleinen und Besonderen gemachte Erfahrung zuversichtlich auf das Große und auf das All zu übertragen. Daher stammen die gigantischen Konceptionen seiner Kosmogonie. Neben der unsrigen nimmt er unzählige ähnliche Welten an. Was sich im kleinsten Raume vor unsern Augen ereignet, muß auch im unendlichen Raume allüberall möglich sein. Ebenso verallgemeinert er das partielle Entstehen und Vergehen, welches ihm die Erdoberfläche täglich vorführt. Welten, schließt er, müssen entstehen und vergehen, und aus den Trümmern erschöpfter und aufgelöster Welten muß sich nach den ewigen Gesetzen, welche auch in dem Alltäglichen und uns Sichtbaren walten, durch unermeßliche Ewigkeiten hindurch das Spiel der Kosmogonie unaufhörlich erneuern.

Was den prähistorischen Menschen betrifft, so hat uns auf dieser Gebiete die methodische Ausbeutung einiger glücklichen Funde zu über

raschenden und doch unanfechtbaren Resultaten geführt. Wir haben die Erdrinde durchforscht und dort mit unzweideutiger Klarheit die Geschichte einer unendlich weit zurückliegenden Vergangenheit verzeichnet gefunden. Wenn irgend etwas geeignet scheint vor übereilten Phantastereien zu warnen, so sind es die Entdeckungen der Geologie. So weit von der Gegenwart entfernte Dinge, die noch dazu durch keinen Strahl alter Überlieferung oder alter Dichtung erhellt werden, schienen doch nur auf dem Wege der reinen Spekulation aufgeklärt werden zu können. Und nicht anders als mit den prähistorischen Zuständen des Erdkörpers steht es mit den prähistorischen Zuständen des Menschengeschlechts. Nur aus der Gegenwart und aus der Geschichte schien früher durch Schlüsse etwas über die Entwicklungsmomente der historisch nicht beleuchteten Vergangenheit gefunden werden zu können. Entweder konstruierte man sich aus einer vorschwebenden Idee von dem Wesen und Zielen der Menschheit die Geschichte der Urperiode, oder man verfuhr historisch und konstruierte eine Geschichte der Anfänge nach der Analogie der historischen Vergangenheit. Jetzt verfährt man naturwissenschaftlich, und im Geiste der exakten Forschung prüft man alle direkten Zeugnisse, welche mit leisester Stimme aus so weiter Ferne zu uns herüberschallen.

Freilich wohl war es nicht eine einfache Anmaßung der Vernunft, wenn man früher, unbekannt mit jenen so vernehmlich sprechenden Resten uralter Überlieferung. von der alleinigen Grundlage des Gegenwärtigen und Historischen aus, sich die prähistorischen Anfänge des Menschengeschlechtes konstruierend zurecht legte. Von jedem Wesen werden ja doch auch heute die Stadien seiner Vorgeschichte in der eigenen Entwicklungsgeschichte summarisch wiederholt. Die Beobachtung seiner selbst und die Beobachtung des heute werdenden Menschen gaben dem philosophischen Anthropologen also allerdings ein gewisses Recht, auch ohne alles antiquarische Material, sich ein Bild von der Kindheit des Menschengeschlechts zu schaffen. Andrerseits soll die heutige, positiv gewordene Anthropologie nicht vergessen, daß ohne die teils natürlich erworbene, teils philosophische Kenntnis des heutigen Menschen ihr der Schlüssel zu den allmählich aufgefundenen Trümmern ältester Vergangenheit fehlen würde.

Eine Hauptquelle des Irrtums ist für die reine Spekulation auf diesem Gebiete die echt menschliche Sehnsucht nach dem Besserem und Idealen gewesen, so viel Trost und Kraft ihr auch von dieser Seite in den Mühen der Gegenwart geworden sein mag. So erklären sich die Sagen von einem goldenen Zeitalter schmerzloser Behaglichkeit und müheloſen Genießens, in welchem alle Übel der Gegenwart unbekannt gewesen wären. Und nicht bloß glücklicher, auch besser sollten die Menschen damals gewesen sein. Die unleugbaren Schattenseiten einer hochgesteigerten Kultur, welche den Menschen manche gute und liebenswürdige Eigenschaft hatte verlieren lassen, ohne ihn darum glücklicher zu machen, brachten die Natur wieder zu Ansehen. Sah man nicht überdies tagtäglich, zu welcher Vollkommenheit und Schönheit sie alle ihre Werke ausarbeitet, sich durchaus selbst überlassen und nicht gestört durch die vorwitzige Klugheit des Menschen? Man bewunderte also ihre Weisheit und betrachtete sie als die Quelle jedweder Vollkommenheit. Auch der Mensch mußte, so schloß man, als er eben aus ihren Händen hervorgegangen war, besser und glücklicher gewesen sein. So kam es, daß die

dichtende Phantasie, vom Wunsche beseelt, sich das freundliche Bild eines wolkenlosen Glückes ausmalte und damit die Anfänge des Menschengeschlechtes schmückte. Was ursprünglich bloß Dichtung war, wurde in spekulativer gewordenen Zeiten zu einem förmlichen System ausgearbeitet. Bekannt ist, von wie gewaltigem Einflusse nach dieser Seite hin die ungestüme Beredsamkeit Rousseaus gewesen ist. Es entstand ein wahrer Naturkultus, welcher viel Schönes und Berechtigtes in sich barg, aber für die Erkenntnis des prähistorischen Menschen doch fast nur Irrtümer als Beiträge lieferte.

Wenn es wahr ist, daß die Gefahr fehlzugreifen für die menschliche Vernunft auf diesen Gebiete besonders nahe lag, so oft sie sich, wie sie lange Zeit wohl mußte, ohne alle Unterstützung von Seiten der Erfahrung soweit zurück wagte, so verdient es doppelte Anerkennung, wenn wir einen Dichter oder Philosophen in der Periode der reinen Spekulation hinsichtlich der Anfänge des Menschengeschlechts in den Hauptpunkten mit der nüchtern gewordenen und auf dem Thatsächlichen fußenden Forschung von heute in Übereinstimmung sehen. Dies ist der Fall des Lucrez. Er schildert den Urmenschen als tierähnlich und zeigt, wie er im allmählichen Fortschritte erst zu der jetzigen Menschenähnlichkeit gelangt sei (V, 925—1435). Rousseau hat das fünfte Buch des Lucrez gelesen, wie sein Discours sur l'origine des inégalités parmi les hommes zeigt; aber er entnahm sich daher nur das seinem Grundgedanken Verwandte, ohne daß ihm das Abweichende eine Aufforderung wurde, seine überschwängliche Naturverherrlichung herabzustimmen.

Lucrez beginnt mit einer sehr eindrucksvollen Schilderung des starken Urmenschen (V, 925—1010). Von einer idyllischen Behaglichkeit des Daseins, wie sie die Dichter im goldenen Zeitalter darstellen, war in dieser Anfangszeit keine Spur. Im Gegenteil, der Mensch entbehrte im Beginne fast das Notwendige, und nur sein damals stärkerer Körper konnte ihn davor bewahren, so vielen schädlichen Einflüssen nicht gänzlich zu unterliegen. Aber die Natur schützte gütig den Unkundigen, und seiner Bedürfnisse waren so wenige. Schildert Lucrez den Urmenschen auch nicht als glücklich, so ist er doch auch weit entfernt ihn unglücklich zu nennen. Für beide Empfindungen war jene tierische Einfachheit des Lebens noch nicht reif. Uns heute kann ein armseliges, entbehrungsvolles, von Gefahr rings umdrohtes Leben allerdings nicht glücklich scheinen; aber wir vergessen dabei, wie viel schlimmere Zerstörungskräfte heute wüten, von welchen unsere Urahnen nichts wußten. Auch von der moralischen Vollkommenheit der ersten Menschen weiß Lucrez nichts zu erzählen. Jeder schloß egoistisch um sich den Kreis seines Daseins ab. Hunger, Durst und Liebe waren ihre einzigen Bedürfnisse, ihre einzigen Triebfedern. Waren sie auch nicht verderbt, so fehlte ihnen doch auch alles, was man im höheren Sinne als Bildung bezeichnet. Was die Leibesstärke freilich betrifft, so waren sie allerdings dem heutigen Menschen weit überlegen. Aber Lucrez redet nicht mit übertreibendem Zorne von der Verkommenheit der heutigen Leiber. Er findet es begreiflich, daß mit der wachsenden Behaglichkeit und Menschlichkeit des Lebens von der ursprünglichen tierischen Körperstärke ein guter Teil eingebüßt wurde.

Ob sich Lucrez die Urmenschen ohne die Gabe der artikulierten Rede dachte, ist nicht klar. Jedenfalls aber meint er, daß mit der Erfindung der

Sprache die menschliche Natur erst ihre Eigentümlichkeit entfaltete. Wunderbar berührt muß sich der moderne Leser bei dieser ganzen kulturhistorischen Entwicklungsgeschichte durch die kraftvolle Einfachheit fühlen, mit welcher hier in sicherem Tone Fragen entschieden werden, welche heute durch zahllose Behandlungen und durch die Fülle des aufgestapelten Materials so kompliciert geworden sind. So wird auch hier in wenigen Worten hinsichtlich des Ursprungs der Sprache eine Lösung geboten, an welcher wir uns allerdings heute nicht genügen lassen können, welche aber durchaus in der Richtung der modernen Wissenschaft gefunden ist. Lucrez erklärt sich mit voller Entschiedenheit für einen natürlichen Ursprung der Sprache. Als echter Epikureer beobachtet er aufmerksam die Regungen der noch nicht bewußt gewordenen Natur. Der Drang zu bezeichnen, sagt er, mache sich schon im Kinde bemerkbar, lange bevor seine Organe zum Sprechen reif seien. Der Laut sei auch der natürliche Ausdruck der Empfindung. Deshalb haben sogar die Tiere ihre Sprache, wie er an einem herrlich ausgeführten Stück Tierpsychologie zeigt, wozu das Material den alltäglichen, jedem zugänglichen Vorgängen entnommen ist. Nicht also aus der Hand irgendeines glücklichen Erfinders haben die Menschen die Sprache gutwillig entgegengenommen, sondern aus dem Drange ihrer eigenen Natur heraus haben sie sich dieselbe vielmehr selbst geschaffen (V, 1030—1090).

In die Bahn der eigentlichen Menschlichkeit lenkte auch nach Lucrez der Mensch erst in dem Augenblicke ein, wo er sich einen festen Wohnsitz schuf, sich kleiden und mit Hülfe des Feuers seine Nahrung veredeln lernte. Nunmehr trat er auch aus seiner egoistischen Vereinzelung heraus; es entstanden Ehen und bald auch Verträge mit Nachbarn (V, 1011—1027; 1091—1104). Aus den anfänglichen Hütten wurden dann Städte, an deren Spitze ein einzelner gestellt wurde, welcher mit allen damals geschätzten Eigenschaften in hervorragendem Grade ausgerüstet war.

Aristoteles definierte den Menschen bekanntlich als ein mit dem staatenbildenden Triebe ausgerüstetes Wesen (ζῷον πολιτικόν). Lucrez erklärt den Ursprung des Staates nicht aus einer solchen inneren Nötigung unserer Natur, nicht aus einer in uns angelegten Möglichkeit (δύναμις), welche zur Wirklichkeit hindrängte: er leitet vielmehr die Bildung bürgerlicher Vereinigungen aus einer Reihe natürlicher Ursachen her. Auch er redet freilich von zwingenden Neigungen der einzelnen Geschöpfe, aber doch in ganz anderem Sinne als Aristoteles, dem alles in der Natur sich der Verwirklichung eines in den ersten Anfängen schon angelegten Zweckes entgegen zu bewegen schien. Es scheint nur bisweilen so, als sei auch Lucrez der Meinung, daß jedes Wesen für die Entfaltung bestimmter Eigenschaften prädestiniert sei. An keiner Stelle aber kommt er der Aristotelischen Auffassung näher, als dort, wo er von dem Ursprunge der Sprache redet, so daß es fast das Aussehen hat, als definiere er den Menschen im Sinne des Aristoteles als ein Wesen, welches von Anfang an die δύναμις der Sprache von Natur in sich hatte. Doch das hieße vorschnell urteilen. Lucrez bewundert allerdings wiederholentlich die strenge Gesetzmäßigkeit, mit welcher die einzelnen Wesen ihrer Natur treu bleiben; aber diese charakteristische Anlage gilt ihm offenbar als eine aus zahllosen natürlichen Ursachen ent-

standene, welche sich einmal entstanden, weiter vererbt. Nicht des Gebrauches wegen, sagt er, haben wir die Sinneswerkzeuge, sondern im Gebrauche und durch den Gebrauch sind sie entstanden. Bei einer gewissen Stufe der Entwicklung angelangt, sobald das erste Dämmern des Bewußtseins eintritt, fangen wir an mit Verwertung der gemachten Erfahrungen bestimmte Zwecke zu verfolgen. Von diesem Augenblicke an nimmt die vorher träge Entwicklung ein beschleunigtes Tempo an. Die Entstehungs- und Bildungstheorie des Lucrez zeigt freilich eine klaffende Lücke. Das zeigt sich deutlich bei einer Vergleichung mit dem Darwinismus.

Wer, wie Epikur, auf die Erklärung aus immanenten Zwecken verzichtet, hat auch nicht das Recht die zahllosen Tiergeschlechter direkt der mütterlichen Erde entsprießen zu lassen. Ihre Eigentümlichkeiten werden, so schwach sie auch im Anfange entwickelt sein mögen, auf diese Weise zu gegebenen, während sie doch nach dieser Theorie entstandene und erworbene sein müßten. Überhaupt darf, wer den Zweck eliminiert, nicht gleich an den Anfang eine so hohe Steigerung und eine so mannigfaltige Gestaltung des Lebens setzen. Um mit sich selbst in Einklang zu bleiben, hätte Lucrez auch eine allmähliche Steigerung des Lebens, von den unscheinbarsten Anfängen ausgehend, lehren müssen, im Sinne etwa seiner eigenen Kosmogonie. Dazu gesellt sich ein anderer Widerspruch. Lucrez hatte von seinem Standpunkte aus kein Recht, den Kreis der Eigenschaften und Fähigkeiten für jedes Wesen als durchaus festumgrenzt zu erklären und in diesem Sinne die Ordnung und Gesetzmäßigkeit der Natur zu bewundern. Das Dogma von der Unveränderlichkeit der Arten ist ein Widerspruch im Systeme Epikurs. Aus den unzähligen Leben erhaltenden Atomen, welche von allen Seiten an alles heranströmen, lehrt er, füge sich nur das Verwandte und Fördernde dem Verwandten zu, alles dem Organismus Widersprechende und Feindselige hingegen fließe wieder ab. So erklärt er es, daß jedes Wesen dem Gesetze seiner Art treu bleibt. Einerseits lehrt er also, daß jedes Tiergeschlecht fertig und für alle Zeiten bestimmt, durch generatio aequivoca der Erde entsprossen ist; andrerseits sträubt er sich gegen jede teleologische Erklärung des Organismus und stellt demgemäß den Satz auf, daß wir selbst erst durch den Gebrauch uns diese Organe geschaffen und sie zu ihrer jetzigen Feinheit ausgebildet haben. Seine Schöpfungsgeschichte klingt nicht so, als wären jene ersten, der Natur gelungenen Geschöpfe unfertig und nur mit tausend Keimen ausgestattet gewesen, aus welchen sich später unter der Gunst der Umstände durch fortwährende Übungen etwas Organisches entwickelt hätte. Wer wie Epikur das Zweckmäßige durch Zufall entstehen läßt, muß doch die denkbar einfachste Form des Zweckmäßigen zum Ausgangspunkte seiner Naturerklärung machen und daraus durch Potenzierungen und Spaltungen, wie sie durch die einwirkenden Umstände zustande gebracht werden, die Mannigfaltigkeit der Organismen entstehen lassen.

Den Ursprung der staatlichen Gemeinschaft leitet Lucrez also nicht aus einem in der Tiefe des menschlichen Wesens angelegten Triebe her, sondern aus einem mehr auf der Oberfläche liegenden Motive. Wie die eigentümliche, zwischen der absoluten Zufallslehre und der anthropomorphistischen Teleologie in der Mitte stehende Naturerklärung Epikurs im Darwinismus ihre Vollendung

gefunden hat, so sind Epikurs und Lucrez' Gedanken über das anfängliche Wesen der staatlichen Vereinigungen von Hobbes weiter gebildet worden. Auch der Urmensch, wie Lucrez ihn schildert, ist ganz ohne jeden Anflug jener im engeren Sinne moralischen Eigenschaften. Er kennt nur die Gebote seiner physischen Natur, und um diese zu befriedigen, thut er, ohne Mitleid und Skrupel, was seine Kräfte ihm zu thun gestatten. Von einer natürlichen Unterscheidung des Guten und Bösen, des Gerechten und Ungerechten, ist bei ihm keine Rede. Stets ringend behauptet er sich gegen die feindlichen Kräfte, welche ihn rings umgehen. Bald siegt er im Kampfe mit wilden Tieren, bald wird er besiegt. Auch bei Lucrez bietet die Schöpfung den Anblick eines Krieges aller gegen alle. Allein das sagt er nicht, daß sich jene Urmenschen mit Eifer unter einander befehdet haben. Zunächst gingen sie sich aus dem Wege und waren jeder mit sich und der Abwehr der Tiere beschäftigt. Erst später zeigten sie Geneigtheit, ihre Lebenskreise einander berühren zu lassen. Es entstanden Verträge unter den Nachbarn, und Lucrez scheint dem Menschen eine gewisse natürliche Willigkeit zuzuschreiben, solche zum Zwecke größerer Sicherheit geschlossenen Freundschaften zu pflegen und zu erhalten. Wer die damals vor allen geschätzten Eigenschaften in hervorragendem Grade besaß, gewann leicht Einfluß in seinem Kreise. So entstand das Königtum. Doch mehr und mehr wurde die Menge selbständig. Man verjagte den König, und nun erst entstand eine Periode entfesselter Leidenschaft, in welcher sich alle rückhaltlos, egoistisch strebend, unter einander befehdeten. An dieser Stelle glauben wir schon Hobbes zu hören. Der Gewaltthätigkeiten müde, aus Furcht vor dem Stärkeren und um sich größere Sicherheit des Lebens zu schaffen, wählten sie Beamte und duldeten auf sich den Zwang der Gesetze. Der Mächtige willigte also ein den Schwachen zu schonen, um nicht seinerseits die Beute des Stärkeren zu werden. Weiter fortschreitend gestaltete der Mensch durch Erfindungen sein Leben bequemer und verschönte es zuletzt durch die Künste. Überall sind es die tagtäglichen Vorgänge der Natur gewesen, welche ihm zu folgenschweren Entdeckungen Veranlassung wurden, so daß man in der That die Natur nicht bloß seine Mutter, sondern auch seine Bildnerin und Lehrmeisterin nennen muß (V, 1241—1457).

Freilich auch für jene Rousseausche Entwicklungsgeschichte des Menschen fehlen bei Lucrez nicht die Keime. Daß mit der zunehmenden Vermenschlichung des Lebens ein physischer Rückgang sich einstellt, lehrt auch Lucrez. Er erblickt darin etwas Notwendiges und ist weit entfernt es zu bedauern. Von der Zeit an, wo seine ganze Kraft nicht mehr in den Muskeln und Gliedern lag, brauchte der Mensch ja nicht mehr jene riesige Körperstärke. Aber auch im Moralischen haben sich mit der fortschreitenden Kultur Veränderungen eingestellt, über welche Lucrez im Sinne Rousseaus urteilt, wenn auch nicht mit der leidenschaftlichen, bald schwärmerisch verherrlichenden, bald zürnenden Beredsamkeit Rousseaus. Einfach war das Verlangen des Urmenschen, einfach sein Genuß. Allmählich haben sich seine Begierden vervielfältigt, sein Ehrgeiz ist brennender, sein Genuß raffinierter geworden. So sind tausend thörichte Sorgen entstanden, welche das Leben vergiften und uns von jenem höchsten Ziele, dem Glücke, fern halten. Auch Lucrez klagt über die Unnatur seines Zeitalters und stellt ihr das Bild einer harmlosen, in natürlicher Weise

genießenden Zeit gegenüber. Es kommt ihm aber nicht in den Sinn, das Glück und die Vollkommenheit an den Anfang zu verlegen. Nur der entwickelte Mensch ist nach ihm eines wahren Glückes fähig. Weder in dem rohen Naturzustande, noch in dem raffinierten und unnatürlich gesteigerten Genusse der Hyperkultur erblickt er die Verwirklichung seines Ideals, sondern in einem in der Mitte liegenden Zustande. Von hier aus scheint Lucrez auch wohl noch eine Steigerung für möglich zu halten; aber für weiser hält er es, sich zu bescheiden, weil mit jedem Schritte, den wir über das einfachste und ausreichende Glück wagen, zugleich die Gefahr der Unruhe wächst. Aus der Quelle der Begehrlichkeit und des Ehrgeizes ist er geneigt alles Unglück civilisierter Zeiten herzuleiten. Alle wünschen stets zu vielerlei und zu Nichtiges. So entstehen fortwährend Rivalitäten. Aus dieser Quelle stammen auch die Kriege, welche in menschlich gestalteten Zeiten mehr Opfer fordern, als einst im Naturzustande Hunger und wilde Tiere.

Wir haben wiederholentlich gesehen, wie schnell Lucrez, im Gegensatz zur heutigen Naturwissenschaft, sich die Entwicklung des Lebens und auch der Kultur vollziehen läßt. Es war das eine Art optischer Täuschung, welche sich leicht aus dem damaligen Stande der Wissenschaft erklärt. Um so mehr muß man es betonen, daß die volle Majestät der Unendlichkeit, im Raume wie in der Zeit, seinem Geiste stets gegenwärtig war. Unendlich sind der Zahl nach die Atome, nach allen Seiten unbegrenzt dehnt sich der Raum, ohne Anfang und ohne Ende ist die Zeit. Mit der nachdrücklichsten Klarheit lehrt er ein dreifaches Unendliches: das Unendliche des Stoffes, des Raumes und der Zeit. Für die Bildung der Körper in dieser uns umgebenden Welt aber hat er von dem Unendlichen der Zeit keinen ausreichenden Gebrauch gemacht. Das ist eine innere Unvollkommenheit seines Systems. Zwar redet er von zahlreichen verunglückten Zusammenfügungen der Atome, welche den harmonischen Gestaltungen vorausgegangen seien; wer aber ein planmäßiges Walten der Natur gelten läßt und alles Entstehen, sowie jede Entwicklung, von der Gunst des Zufalls herleitet, muß diesem Zufall eine Schwindel erregende Länge der Zeit zur Verfügung stellen. Ohne einen solchen mächtigen Verbündeten ist der Zufall ohnmächtig. Länge und Kürze der Zeit sind zwar relative Begriffe; aber Lucrez erklärt doch offen, daß er diese Welt für verhältnismäßig jung hält und daß er in nicht zu ferner Zeit ihren Untergang voraussieht.

Daß die Erscheinung des organischen Lebens keine Eigentümlichkeit unseres Planeten ist, war für ihn eine ausgemachte Thatsache. Er nahm nicht bloß zahllose Welten an, sondern er zweifelte auch nicht, daß alle diese Welten bevölkert wären. Daß in unserm Sonnensystem die Erde eine bevorzugte Stellung einnimmt und daß die Entwicklung eines so gestalteten Lebens wenigstens auf ihr nur durch ihre mittlere Entfernung von der Sonne und durch den Winkel der Erdaxe zum Sonnenäquator möglich ist, das sind Gedanken, welche begreiflicher Weise nicht in seinem Gesichtskreise lagen. Er stellt sich alle Himmelskörper in den zahllosen untergegangenen und noch bestehenden Welten mit denselben Pflanzen, Tieren und Menschen bedeckt vor, wie unsere Erde. Überall sind dieselben Atomarten thätig, überall sind sie in derselben Weise thätig. In wirbelndem Spiele suchen sie stets zu schaffen

und schaffen schließlich. Denn wiewohl die Laune des Zufalls sie zusammenfügt, so ist doch das Schlußresultat ein notwendiges. Nie und nirgends kann ja das Unmögliche länger als die Dauer eines Augenblicks bestehen. Nur das Gewordene war also möglich. Es war aber zugleich auch notwendig, weil sich das rastlose Spiel der Atome fortsetzen muß, bis etwas Mögliches, d. h. etwas Gesetzmäßiges und Harmonisches, entstanden ist.

Wie die Elemente unablässig ihre Kreise durchlaufen, so durchläuft auch die Schöpfung nach Epikur unwandelbar dieselben Bahnen. Von einer fortschreitenden Entwicklung nach einem transcenteren Ziele zu ist bei ihm keine Rede. Rastlos erneut sich dasselbe Spiel der Kosmogonie, und zwar nicht bloß im allgemeinen, sondern auch im einzelnen. Überall wo neue Welten entstehen, muß sich derselbe Werdeprozeß wiederholen. Denn die unermeßliche Zeit der hinter uns liegenden Vergangenheit zwingt uns zu der Annahme, daß alle überhaupt nur möglichen Atomverbindungen irgendwann und irgendwo auch schon wirklich gewesen sind. Es giebt also nichts wirklich Neues. Ja, so zahlreich die Unterschiede der Individuen innerhalb derselben Gattung sind, so hält es Epikur doch nicht für unmöglich, daß sich dieselben Atome zu einer andern Zeit genau in derselben Lage und Zusammensetzung wieder zusammenfinden und also ein dem jetzigen genau entsprechendes Individuum bilden (III, 830—869).

Epikurs Philosophie unterscheidet sich demnach wesentlich von der Evolutionstheorie. So weit sich auch sein Geist der Idee der Unendlichkeit geöffnet hat, so verweigert er doch der Vorstellung einer progressiven, sich bis zur Verwirklichung einer höchsten, einheitlichen Idee steigenden Vervollkommnung durchaus den Eintritt. Was überhaupt werden kann, ist auf dieser Erde, in dieser Welt geworden. Wenn es den Atomen möglich wäre, Vollkommeneres zu bilden, so würden sie es längst gebildet haben. Sobald ein Organismus von hinlänglich großer Gesetzmäßigkeit entstanden ist, um im Widerstreit mit den anstürmenden feindlichen Kräften bestehen zu können, findet der Werdeprozeß eine finale Beruhigung. Bald darauf, wenn er alternd seine Verluste durch neue, verwandte Stoffanfügungen und Stoffeinfügungen nicht mehr decken kann, zerfällt er, und aus seinen Ruinen blüht neues Leben hervor. Das ist das Schicksal der einzelnen Gestaltungen, das ist auch das Schicksal ganzer Weltkörper und ganzer Welten. Reichen sich also auch die Geschlechter und Welten sterbend die Fackel des Lebens, so durchlaufen doch die Neuentstandenen stets genau dieselbe Rennbahn.

Es ist dem Menschen eingeboren, seiner Bewegung und seinem Thun stets Ziele setzen zu wollen. Ja, die klare Einsicht in die Nutzlosigkeit seines Strebens wirkt auf ihn, selbst wenn dieses Streben an sich ein angenehmes ist, meist so niederdrückend, daß ihm alle Freude vergällt wird und seine Kräfte wie gelähmt erscheinen. Wer keine Ziele hat, setzt sich oft künstlich welche und verblendet sich absichtlich gegen die scheinartige Nichtigkeit derselben. Auf Verzögerungen und auf Rückfälle ist man dabei gefaßt. Auch räumt man gern ein, daß das Thun des einzelnen von verschwindend geringer Bedeutung ist; doch als absolut bedeutungslos möchte man es nicht erkennen müssen. Niemand will ganz vergebens gelebt haben, und erst dann scheint Sinn in das Spiel des Lebens zu kommen, wenn auch die Einzelexistenz

einen minimalen Beitrag zur Erreichung eines höchsten Weltzieles liefern kann. Die menschliche Vernunft liebt es zu konstruieren und möchte das Vergangene nicht absolut vergangen sein lassen. Man möchte, daß die Gegenwart, im Leben der einzelnen wie im Leben des Ganzen, die ganze Vergangenheit resümierte. Und so denkt man sich auch gern ein allgemeines Schlußresultat von absoluter d. h. nicht mehr zu übertreffender Bedeutsamkeit, dem zu Liebe in unendlicher Reihe werdende Geschlechter sich an einander gefügt hätten. Selbst die pessimistische Metaphysik von heute versagt ihren Anhängern diesen Trost nicht, indem sie als letztes Ziel alles Strebens die Weltüberwindung hinstellt, zu welcher entweder direkt oder auf Umwegen zu gelangen wäre.

Epikurs Weltauffassung steht also in einem doppelten Gegensatze: sie ist weder theologisch, noch im Sinne der naturwissenschaftlichen oder philosophischen Evolutionstheorie.

Was seine Stellung zur Theologie betrifft, so ist diese einzig in der Geschichte des Materialismus. Epikur lehrt Götter; aber er läßt die Welt von ihnen weder erschaffen, noch regiert werden. Aus dem Bilde der Götter, welches in unserem Geiste lebt, glaubt er auf das Dasein der Götter schließen zu müssen. Wir denken Götter, also sind sie. Um diese Argumentation zu verstehen, muß man sich Epikurs Theorie vom Ursprunge der Sinnesempfindungen, wie der geistigen Vorstellungen vergegenwärtigen, wie sie ausführlich im vierten Buche des Lucrezischen Lehrgedichtes dargelegt ist. Atome verschiedener Art, aber alle von unsinnlicher Kleinheit und Feinheit, lösen sich von allen Körpern los. Nach allen Seiten findet ein unaufhörliches Ausstrahlen von Atomen statt, welche sich dann schneller noch als das Licht allüberallhin verbreiten. Doch von den einzelnen abfließenden Atomen muß man die sich ablösenden Bilder des Gesamtkörpers unterscheiden, welche diesen Körper geschäftig in zahllosen Exemplaren nach allen Richtungen verbreiten. Auch diese Bilder sind materiell, von so ätherischer Natur man sie sich auch vorstellen mag und ein so weiter Zwischenraum sie auch von dem, was man gewöhnlich materiell nennt, trennt. Fragt man nun erstaunt, wie ein Körper auch nur kurze Zeit diese unaufhörlichen minimalen Verluste überdauern könne, so antwortet Epikur darauf mit der unerschöpflichen Allgegenwärtigkeit der Atome. Überall sind stets Atome aller Art zum Schaffen und Erhalten bereit, so daß in keinem überhaupt lebensfähigen Organismus aus Mangel an geeignetem Ersatz eine todbringende Lücke entstehen kann. Und in derselben Weise erklärt Epikur den Ursprung der geistigen Vorstellungen. Auch diese kommen mechanisch und durch Berührung mit materiellen Objekten zustande. Damit etwas gedacht werden könne, muß es sich als etwas körperlich Reelles dem Geiste darbieten. Nicht der Qualität nach, sondern nur durch einen höheren Grad von Feinheit unterscheidet sich das vom Geiste erfaßte Bild von dem mit körperlichem Auge Geschauten. Noch ein anderer Unterschied ist bemerkenswert: das sinnlich wahrgenommene Bild bietet sich selbst dar, aus der zahllosen Menge der sich bereit haltenden geistigen Bilder hingegen erfaßt der Geist dieses und jenes durch einen spontanen Akt. Erst bei scharfem Hinsehen entsteht das Bild, so daß man in gewissem Sinne auch nach Epikur sagen kann, der Geist schaffe sich seine Vorstellungen selbst. So

erweitern sich die Schranken unseres Denkens, und wir werden unabhängig von der Gunst der Stunde. Alle die zahllosen Bilder, welche unseren Vorstellungskreis ausmachen, sind uns stets in erreichbarer Nähe gegenwärtig; aber erst die Energie unseres Geistes macht aus ihren fast wesenlosen Schemen klar erfaßbare Gestalten. Sie scharf erfassend, citieren wir sie gewissermaßen vor den Spiegel unserer Seele (IV, 777—817).

Aus dieser Theorie ergiebt sich, weshalb Epikur den Zeugnissen der Sinne so hohen Wert beimaß. Die Sinne als solche können nach ihm gar nicht trügen. Sie sind stets Boten der Wahrheit. Wo wir von Sinnestäuschungen reden, ist die Quelle des Irrtums immer vielmehr in dem zu suchen, was der Geist zu dem Sinneseindrucke hinzugefügt hat (IV, 379—468). An dieser Stelle freilich zeigt die Erkenntnistheorie Epikurs eine klaffende Lücke. Die Möglichkeit eines Irrtums in den geistigen Operationen wird zugegeben; auf welche Weise der Irrtum aber entsteht bei der Verbindung der Teilvorstellungen, das wird nirgends gesagt. Dabei muß das geistige Vorstellungsbild nach Epikur dieselbe Realität haben, wie das durch sinnliche Wahrnehmung hervorgebrachte Bild. Ist es ja doch, wie dieses, etwas Stoffliches und absolut Objektives.

Nach dieser Erkenntnistheorie glaubt Epikur aus den Götterbildern, welche unserem Geiste vorschweben, auf ihnen entsprechende Realitäten schließen zu müssen. Nie erscheinen sie dem Geiste anders als in menschlicher Gestalt. Das zwingt uns, ihnen diese Gestalt zu leihen. Ist doch diese Gestalt überdies die schönste und vollkommenste. Aus der häufigen Wiederholung derselben Anschauung nun entsteht nach Epikur der Begriff (πρόληψις). Wie durch bloße Wiedervorführung des bildlichen und ganz objektiven Vorstellungsmaterials freilich allmählich etwas subjektiv Geistiges entstehen kann, sagt Epikur nicht. Genug, jene Götterbilder erzeugen in uns den Begriff der Gottheit, in welchem wir bei genauer Prüfung zwei nicht mehr eliminierbare Attribute finden, die Seligkeit und Ewigkeit. Selig, d. h. vollkommen glücklich und ewig, müssen also die Götter sein. Demnach müssen wir jede Vorstellung einer mühevollen Thätigkeit von ihnen fernhalten. Was hätte sie bewegen können aus ihrer seligen Ruhe herauszutreten und die ungeheure Arbeit der Weltschöpfung auf sich zu nehmen? Wie wäre ferner die tausendfältige Sorge der Weltregierung mit der Vorstellung seliger Götter in Übereinstimmung zu bringen? Nein, nur ein Gedanke ist der Götter würdig, der Gedanke an ihr eigenes seliges und unverlierbares Glück.

Für die Weltauffassung Epikurs sind demnach diese Götter gleichgültig. Fern dem Welten schaffenden und erhaltenden Atomgetriebe weilen sie in den Intermundien, den Zwischenräumen zwischen den einzelnen Welten. Da Epikur nicht an einen göttlichen Ursprung der Dinge glaubt, hat er auch keine Mühe, die Übel begreiflich zu finden. Ja, er konnte es seinerseits nicht fassen, wie man die Unvollkommenheiten der Welt mit der Vorstellung einer göttlichen Schöpfung, wie man das häufige Triumphieren der Schlechtigkeit und das ebenso häufige Unterliegen der Tugend mit dem Glauben an eine weise und gerechte Vorsehung in Einklang bringen wollte. Nichts lag ihm deshalb auch ferner als die theologische Verherrlichung der Anfänge des Menschengeschlechtes. Was eben erst aus der Hand eines weisen Schöpfers hervorgegangen war,

so schloß man, mußte notwendig vollkommen sein. Deshalb rühmte man jenem goldenen Zeitalter, jenem paradiesischen Zustande eine physische und sittliche Vollkommenheit nach, ein Vergleich zu welcher die heutige Natur und die heutige Menschheit als degeneriert erscheinen. Epikur hingegen schloß aus den Analogieen der täglichen Erfahrung, daß aus einfachen, embryonischen Anfängen sich allmählich erst etwas Gesetzmäßiges und relativ Vollkommenes entwickelt habe. Nicht also ein Absteigen von der anfänglichen Höhe einer göttlichen Vollkommenheit nahm er an, sondern ein Aufsteigen zwar nicht zu göttlicher Vollkommenheit, aber immerhin zu einem bewunderungswürdig gesetzmäßigen Reifezustande.

Aber auch mit der naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie stimmt Epikurs Weltauffassung nicht durchaus überein. Er teilt nicht den Glauben an eine unendliche Perfektibilität der Dinge, welcher die Seele jener Theorie ist. Wäre damals schon diese Lehre von einer sich unablässig potenzierenden Zweckmäßigkeit und Vollkommenheit der Erscheinungen entstanden, so würde er ihr als Hauptargument dieses entgegengesetzt haben, es sei nicht zu begreifen, weshalb in der unermeßlichen Vergangenheit nicht längst alles überhaupt Mögliche entstanden sein sollte. Vom Standpunkte jener modernen Lehre könnte man ihm darauf erwidern, sei auch ein Anfang des Alls undenkbar, so müsse man doch, auch im Sinne Epikurs, für diese Welt und speziell für diese Erde einen Anfang in der Zeit annehmen. Nur aber, wenn man der Erde eine anfangslose Ewigkeit zuschreibe, sei man gezwungen, den bisher erreichten Zustand als den höchsten, überhaupt erreichbaren anzusehen. Auf diese Einwendung würde Epikur seinerseits wieder geantwortet haben, nach sicheren Anzeichen zu urteilen, habe diese Erde schon im Physischen wie im Moralischen den Höhepunkt überschritten. Früher sei die Erde zeugungskräftiger gewesen. Schon neige sie sich alternd und erschöpft dem Untergange zu. Auch auf eine Steigerung des menschlichen Glückes sei kaum noch zu hoffen. Mehr schon als zu seinem Glücke und zu seiner menschlichen Vollkommenheit nötig sei, habe sich der Mensch erfunden. Längst schon schlage ihm das Erworbene zum Unsegen aus.

Anstatt also für das Weltganze eine, wenn auch langsam, so doch vorwiegend gleichmäßig nach vorwärts schreitende Bewegung anzunehmen, lehrt Epikur eine durch alle Ewigkeiten sich wiederholende Kreisbewegung. Was ist, war stets und wird stets sein. Die Natur Epikurs strebt nicht nach absoluter Vollkommenheit, sondern nur nach Gestaltung des Möglichen. Nur das Gesetzmäßige aber war und ist möglich. Allein also aus einer Art logischer Notwendigkeit, nicht aus einer planmäßig gestaltenden Thätigkeit ist jene viel bewunderte Harmonie der Natur herzuleiten. Als Ganzes betrachtet, erscheint demnach die Natur im Lichte der Epikurischen Weltanschauung als ein rastloses Perpetuum mobile, welches aus dem Tode selbst stets neue Bewegung und neues Leben schöpft. In das Jammern um die Toten mischt sich das Wimmern der Neugeborenen. Aus morschen Trümmern blüht dort frisches Leben hervor. Unablässig zieht die Natur das Alternde zurück in ihren Schoß. So wird über das Ganze der Glanz der Jugend und Reife gebreitet. Aber aus dem Begriffe der Gesetzmäßigkeit selbst leitet er die Notwendigkeit her, einen unüberschreitbaren Reifezustand anzunehmen (I, 577—598).

Könnte die Natur darüber hinausgehen, so würde das All die Züge schwankender, willkürlicher Laune tragen. Nach der Analogie der Erde aber stellt er sich das All überhaupt vor. Hier neigt sich eine Welt dem Tode zu, dort strebt eine andere ins Dasein. Immer wieder lösen sich Welten auf, und aus den frei gewordenen Atomen entstehen unablässig neue Zusammenfügungen. In diese schwindelnde Weite verfolgt die naturwissenschaftliche Evolutionstheorie das Problem nicht, und das mit Recht. Denn ihre Forschung beschränkt sich auf das Leben der Erde und erhebt keinen Anspruch darauf, für eine metaphysische Erklärung zu gelten. In Übereinstimmung mit dieser Auffassung des Alls ist die Kant-Laplacesche Astronomie. Auch diese lehrt einen sich unendlich oft wiederholenden Zusammensturz der Welt, so daß jeder Anfangszustand, den man auch annehmen mag, stets nur als relativer Anfangszustand gelten kann, vor welchem sich in den unermeßlichen Weiten der Vergangenheit dasselbe kosmogonische Spiel unzähligemal wiederholt hat.

Von jener naturwissenschaftlichen Evolutionstheorie muß man die eigentlich philosophische der Schelling-Hegelschen Naturphilosophie unterscheiden, in deren feierliches Halbdunkel der verlegene Idealismus sich so oft und so gern geflüchtet hat. Diese Lehre steht im Indifferenzpunkte zwischen der naiv klaren Weltauffassung der Atomistiker, welche das Bestehende ohne jedes Eingreifen eines Gottes, ohne jede Mitwirkung einer mystischen Kraft sich zu erklären anmaßen, und jener ehrlichen Klarheit und Einfachheit der theologischen Weltauffassung, welche die Welt als Werk eines persönlichen, allweisen und allmächtigen Weltschöpfers ansieht. Durch die Philosophie gedrängt, hat der Pantheismus sich zu allen Zeiten eine große Mannigfaltigkeit religiöser und metaphysischer Formen geschaffen; nie aber hat er vorher mit so viel Stolz und mit einer solchen Verachtung der dienenden Wissenschaften seine Fahne entfaltet. Von einem persönlichen Gotte hörte man auf zu reden. In Übereinstimmung mit dem früheren Pantheismus setzte man Gott und Welt als identisch. Doch begnügte man sich nicht damit, Gott als die Weltseele, als die treibende Kraft des Weltkörpers zu fassen, so etwa wie schon die Stoiker sagten, Zeus sei nichts anderes als das gemeinsame, durch alle Teile des Alls wirkende Naturgesetz (ὁ κοινὸς νόμος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ, διὰ πάντων ἐρχόμενος), sondern man legte diesem unpersönlichen Gott, der in den geheimsten Tiefen der Natur waltet, zugleich ein Bestreben bei, sich in immer vollkommeneren Erscheinungen zu verkörpern. So kam Plan in die Weltbewegung, und das All glich nicht mehr einem mit gleichgültiger Besinnungslosigkeit dieselben Geschäfte täglich abarbeitenden Menschen. Wer kann es leugnen, daß Weihe und Erhabenheit in dieser Auffassung des Alls ist? Jene Frage nach dem letzten Ursprunge und dem innersten Wesen der Dinge kann der Mensch weder von sich abweisen, noch auch sich mit völliger Verstandesklarheit beantworten. Hat er nun einmal die Grenzen der eigentlichen Theologie überschritten, so wird er sich, je nachdem er mehr zur nüchternen Beobachtung oder zur überschauenden und ergründenden Spekulation neigt, entweder der Naturwissenschaft und dem Materialismus oder irgendeiner Gestaltung des Pantheismus ergeben. Dieser hat viele verschiedene, bald vorwiegend religiöse, bald vorwiegend metaphysische Formen angenommen. In keiner aber zeigt er die abschließende Zuverlässigkeit des Materialismus;

stets läßt er, am Ende angelangt, in eine Tiefe schauen, die sich in purpurner Finsternis verliert. Gerade deshalb entspricht er am besten dem Verlangen des menschlichen Herzens, dessen unendlicher Sehnsucht die materialistische Wissenschaft und der Materialismus selbst, trotz aller Fortschritte und Entdeckungen, nie werden genügen können. In seinem Glauben an einen persönlichen Weltschöpfer und Weltregierer erschüttert, aber unfähig an der Quelle des atheistischen Materialismus sich satt zu trinken, haben viele von den Besten sich in den Dämmerschein jenes physischen Mysticismus geflüchtet, welcher das All als die sichtbare Erscheinung Gottes faßt und ihm eine Sehnsucht nach der höchsten Vollkommenheit einbildet. Freilich war es ein gefährlicher Weg, der hier gewandelt wurde, und vom Erhabenen bis zum Lächerlichen war oft nur ein Schritt.

Für eine solche Auffassung der Natur war Epikur durchaus nicht geschaffen, wie überhaupt nichts dem Geiste des reinen Altertums ferner steht als diese ideale Sehnsucht, welche den modernen Menschen so oft in eine unendliche Ferne fortreißt. Die Alten liebten mehr das Nahe. So glaubte auch Epikur alles, was ist und sein kann, in dem Gegenwärtigen zu erblicken, und die Erde war ihm ein Bild des Alls überhaupt. Aus einem doppelten Grunde würde er einer Lehre nicht beigestimmt haben, welche die Welt sich in einem unendlichen Prozesse der Annäherung einer absoluten Vollkommenheit zubewegen läßt. Erstens würde er eine solche Annahme nicht mit der Stabilität der Naturgesetze haben vereinigen können; sodann würde er gefürchtet haben, damit dem All eine treibende Unruhe einzupflanzen, welche es zum Unglück prädestinieren müßte. Denn auch Epikur zeigt anthropomorphistische Neigungen bei der Erklärung der letzten Rätsel. Seine Götter, hat man gesagt, zeigen das Ideal menschlicher Glückseligkeit verwirklicht. So mußte er auch dem All einen ruhigen, gleichmäßigen, von allem leidenschaftlichen und ehrgeizigen Streben nach der Vollkommenheit sich fern haltenden Entwicklungsgang leihen.

Fragen wir nun zum Schluß, welchen Grad von Befriedigung eine solche Weltauffassung dem menschlichen Gemüte zu gewähren vermag, so scheint darauf dieses zu antworten. Auch der atomistische Materialismus setzt an den Anfang der Dinge ein Unbekanntes, welches jetzt, vor dem sich ausbreitenden Lichte der Wissenschaft, sich in ein immer ferneres Dunkel zurückzieht. Wirklich große Naturforscher reden deshalb auch in resigniertem Tone von den Resultaten ihrer Wissenschaften; ja, einer der Gefeiertsten unter den jetzt Lebenden hat es offen erklärt, daß wir über einen letzten Widerspruch nicht hinaus können; das letzte Ziel der Wissenschaft sei, nicht das Wesen der Dinge zu begreifen, sondern begreiflich zu machen, daß es nicht begreiflich sei. Von dieser skeptischen Bescheidenheit der alt und vorsichtig gewordenen Wissenschaft hat Epikurs Weltauffassung durchaus nichts an sich. Im Gegenteil, diese Philosophie ist selbst so gewiß, für alle Zeit das letzte Wort ausgesprochen zu haben, daß sie den Leser durch ihre Zuversicht mit sich fortreißt. Aber nur so lange wir mit Epikur und Lucrez selbst ein Zwiegespräch pflegen, genügt uns diese Naturerklärung. Einmal aus dem Banne ihres Geistes entlassen, finden wir das alles viel zu naiv und einfach, als daß wir mit gestilltem Erkenntnisdrange und mit dem Frieden im Herzen, wie früher die

Epikureer, im heiligen Umkreise dieses Tempels ausruhen könnten. Gegen die Unruhe des modernen Gedankens gewährt die Naturphilosophie Epikurs kein schützendes Asyl mehr. Es heißt freilich diese Lehre oberflächlich abfertigen, wenn man auf die wissenschaftliche Unzulänglichkeit seiner Erklärungen natürlicher Vorgänge verweist. Knaben von heute wissen in dieser Hinsicht mehr als große Männer von ehemals. In jeder Philosophie aber muß ein Totalbild des Alls niedergelegt sein, dessen Farben nicht im Lichte der fortschreitenden Wissenschaft erblassen dürfen. Wie erscheint Epikurs Weltanschauung von dieser Seite betrachtet? Je nach dem Standpunkte des heutigen Betrachters wird die Antwort verschieden ausfallen.

Wer auf dem Boden der eigentlichen Theologie steht und mit ehrlicher Einfachheit und Offenheit in der Welt das planmäßig gearbeitete Werk eines persönlichen Gottes erblickt, welcher über Wolken thronend das All weise regiert und alliebend seine Fürsorge bis auf das einzelne erstreckt, wird das Weltbild Epikurs verrucht finden. Zwischen so verschiedenen Standpunkten ist keine Versöhnung möglich. Auch Epikur will freilich denen, welche ihm folgen, den Frieden geben; aber diesen Trost ist seine Philosophie unvermögend zu geben, daß da droben ein lieber Vater wohne, welcher die Haare auf dem Haupte des geringsten unter seinen Kindern gezählt hat.

Wie wird sich der Pantheist durch jene Weltauffassung berührt fühlen? Auch er kann den Zweckbegriff für sein Verständnis der Dinge nicht entbehren. Mit dem, was Epikur über die unermüdliche Schöpferkraft und über die Gesetzmäßigkeit der Natur sagt, kann er auf freudige Zustimmung von dieser Seite rechnen; nur wird man finden, daß er das letzte Wort nicht klar ausspricht. An einer durch den Zufall hergestellten Gesetzmäßigkeit läßt sich der Pantheist nicht genügen: nur wenn er einen immanenten, wenn auch von der menschlichen Zweckthätigkeit weit verschiedenen Zweck in den Dingen annimmt, glaubt er ihre Schönheit und Vollendung gründlich und würdig erklären zu können. In einer anderen Hinsicht wird zwischen beiden eher eine Einigung möglich sein. Der wahre Pantheismus ist Optimismus. Denn es ist ein Widerspruch, die Welt für Gott zu erklären und doch schlecht zu finden. Auch Epikur und Lucrez aber, trotz gelegentlicher pessimistischer Äußerungen des letzteren, sind Optimisten. Der Tod ist ihnen des Lebens wegen da, und mit einer Art von religiöser Andacht betrachtet Lucrez das gewaltige Schauspiel des Werdens. Wohin er auch blickt, überall glaubt er ein Ringen nach Leben und Gestaltung zu erkennen. Für jenen modernen Gedanken, nach welchem die Natur das Bild eines Kampfes um das Dasein zeigt, finden sich bei Lucrez Anklänge; aber er ist nicht so weit in die Tiefen dieses Gedankens hinabgestiegen, daß ihm die Natur die Züge schmerzlichen Leidens hätte annehmen müssen. Heiter nennt er die Tempel der Weisheit, und heiter ist, im ganzen überschaut, der Anblick der Natur. Mit den Übeln der Welt und des Lebens, meint er, versöhnt die Philosophie Epikurs. Wer zu jener leidenschaftslosen Weisheit hindurchgedrungen ist, der klagt und jammert nicht mehr, sondern sieht überall Quellen des Glücks fließen.

Am meisten Beifall wird Epikur von Seiten des Materialisten und des Mannes der Wissenschaft finden. Seine Methode wenigstens, nichts anders als aus natürlichen Ursachen herzuleiten und überall einen ununterbrochenen

Kausalzusammenhang herzustellen, wird von beiden als die einzig zulässige gepriesen. Die Einzelheiten seiner Naturerklärung hingegen kann man nicht mehr genügend finden. Schwerer freilich wiegt der Vorwurf der Oberflächlichkeit, den man seiner gesamten Naturauffassung gemacht hat. Mit einer Leichtigkeit ohne gleichen, sagt man, böte er oft mehrere Erklärungen zur Auswahl, ohne sich selbst die Unruhe zu bereiten, genau alles abwägend eine Entscheidung zu treffen. So wird es z. B. an jenen Stellen des fünften Buches von Lucrez, wo die Bewegungen der Gestirne, der Wechsel des Mondlichtes, die Sonnen- und Mondfinsternisse und andere derartige Fragen untersucht werden, dem Leser durchaus anheimgestellt, sich für eine von den als möglich hingestellten Erklärungen zu entscheiden. Ich glaube dennoch, daß es unbillig ist, diesen Philosophen wegen seiner Gleichgültigkeit gegen das Detail der Wissenschaft der Oberflächlichkeit zu beschuldigen. Für Epikur war die Naturphilosophie nur ein Mittel zu einem höheren Zwecke. Nur um sich den Frieden der Seele zu erringen, um frei zu werden von thörichter Furcht und thörichter Hoffnung, nicht aber aus reinem Erkenntnisdrange, suchte er in sich ein richtiges Bild der Natur zu erzeugen. Das Wie der Erklärung war ihm durchaus gleichgültig, sobald er sich überzeugt hatte, daß ein Phänomen aus rein natürlichen Ursachen erklärbar sei. Anstatt sich also zu wundern, daß er gelegentlich mit solcher Gemütsruhe auf alles Weiterdringen verzichtet, sollte man vielmehr darüber staunen, daß er, der nicht Gelehrter, sondern Philosoph sein wollte und überdies aller Erkenntnis nur in dem Maße, als sie zu der Verwirklichung seines Ideals einen Beitrag lieferte, Bedeutung beimaß, noch mit so viel Hingabe nach dem besonderen Grunde mancher einzelnen Erscheinung geforscht hat, wie man aus dem fünften und sechsten Buche des Lucrez sehen kann. Man mag es immerhin also als wissenschaftliche Oberflächlichkeit bezeichnen, wenn über ein einzelnes Phänomen die Entscheidung offen gelassen wird, indem die Untersuchung auf halbem Wege stehen bleibt: dem Philosophen muß doch jedenfalls das Recht zuerkannt werden, seinem Zuge zu überschauender Betrachtung gelegentlich mit Vernachlässigung des einzelnen zu folgen.

Auszusetzen werden sie also alle reichlich an dem Weltbilde Epikurs finden. Der Theologe und Spiritualist werden ihren höchsten Trost, den Glauben an eine mit liebender Fürsorge auf alles einzelne sich erstreckende Fürsorge Gottes, bei ihm vermissen. Die Naturwissenschaft wird das ganze Detail seiner Erklärungen kindlich finden und ihm nebenbei die wahre Gründlichkeit des Forschens absprechen. Eben deshalb werden die Materialisten sich seiner Bundesgenossenschaft schämen, aus Furcht ebenso naiv zu erscheinen. Den Pantheisten wird die ausschließliche Verwendung der Kausalität verdrießen. Wie oben gezeigt worden, ist freilich auch Epikurs Weltauffassung nicht ganz ohne jeden teleologischen Hintergedanken, aber eine so diskrete Teleologie ist in den Augen des Pantheisten keine. Der Metaphysiker überhaupt aber, selbst wenn er sich von der Betrachtungsweise der herrschenden positiven Religion ganz losgesagt hat, wird in dem Weltbilde Epikurs für die immer wieder hervorbrechenden Schöpfungen des idealen Triebes im Menschen zu ärmlichen Ersatz finden; er wird erklären, daß diese ganze Naturbetrachtung zu wenig Tiefe und Metaphysik habe, und daß die unthätigen und ewig nur

mit dem Gedanken an ihr eigenes Glück beschäftigten Götter Epikurs diese Lücke nicht ausfüllen können. Dieses hingegen wird jeder zugeben müssen, daß die Idee der Unendlichkeit mit einer seltenen Stärke in Epikurs Geiste lebte. Auch das ist nicht hinwegzuleugnen, daß die gesamte Naturwissenschaft heute einer Weltauffassung zustrebt, deren Totalbild Epikur schon damals, vor dem Beginne der eigentlichen Forschung, mit klaren Umrissen aufgestellt hat. Freilich sollen wir auch nicht vergessen, daß das, was wir jetzt die Physik Epikurs nennen, bis auf geringfügige Abweichungen die Physik Demokrits ist.

III.

Die Sittenlehre Epikurs.

Der Materialismus erklärt den Menschen aus der Natur, indem er in seinem Denken und Wollen dieselben natürlichen Kräfte wiederzuerkennen sucht, welchen das ganze Universum unterworfen ist. In diametralem Gegensatze dazu betrachtet der Spiritualismus den Menschen als etwas im Grunde von der übrigen Natur Verschiedenes. Zwischen beiden Standpunkten sind in der Mitte viele andere möglich. Auch der wahre Idealismus wird die Wurzel unserer Anlage in der Natur suchen, wird den Menschen in seiner natürlichen Bedingtheit und als Naturgesetzen unterworfen verstehen wollen. Eigentümlich aber ist der materialistischen Ethik meist dieses, daß sie bei der Betrachtung des Menschen nicht auf die besonderen Vorzüge dieser höchsten Steigerung der Natur die gebührende Rücksicht nimmt. Indem diese Philosophen so unsere Adelstitel ignorierten, sind sie in den Fehler verfallen, vor welchem Pascal warnt: sie haben dem Menschen seine Niedrigkeit gezeigt, ohne ihn zugleich an seine Hoheit zu erinnern. Im allgemeinen kann man auch behaupten, daß die Materialisten nur ungern den Boden der Ethik betreten haben: mit der Physik schien ihnen eben schon alles gesagt zu sein. Epikur jedoch macht eine Ausnahme, indem ihm die Ethik das einzige Problem menschlichen Nachdenkens ist, dem er eine absolute Bedeutsamkeit beimißt. Von dem vielen, was unseren Erkenntnistrieb reizt, scheint ihm nur das unserer Hingabe wert, was sich der Ethik einordnen und für die höheren Zwecke dieser fruchtbar machen läßt. Den Geheimnissen des Werdens und den Rätseln der Natur würde er auch nicht eine Stunde des Nachdenkens geschenkt haben, wenn ihm die Kenntnis dieser Dinge für die Gestaltung unseres Lebens nicht unentbehrlich erschienen wäre. Lucrez freilich kommt nur gelegentlich auf Psychologisches und Ethisches zu sprechen und weilt, wenn wir von einigen nicht umfangreichen, aber höchst wirkungsvollen Stellen absehen, ausschließlich bei dem, was dem Epikur selbst nur eine vorbereitende Betrachtung für das höhere Ethische war.

Diese Unterordnung der Ethik unter den Gesichtspunkt der natürlichen Bedingtheit tritt nirgends so klar hervor als in der „positiven" Philosophie A. Comtes. Aus der Kosmogonie sucht diese sich die Art und Tendenz des Menschen zu erklären. Ces suprêmes régions, so sagt Littré, Comtes begeisterter Schüler, ne s'ouvrent pour l'esprit humain qu'à la condition de labourer avec un effort infini le champ cosmique. Die „positive" Philosophie redet gern von der überspringenden Ungeduld des Menschen, welche durch schwere Fehler gebüßt werden müsse. Wie der Materialismus, erklärt auch der Positivismus, im Anfange sei nur der mit den mechanischen

Kräften der Materie ausgestattete Atom gewesen (degré physique). Die Atome hätten dann mit Hülfe chemischer Eigenschaften die Moleküle gebildet (degré chimique). Die dritte Stufe ist die des organischen Lebens (degré vital). Nicht minder entschieden als der Materialismus erklärt sich diese Philosophie gegen jede Hypothese eines Plans oder einer Absicht in der Natur. Aber auch gegen die hypothèses invérifiables des Materialismus selbst wendet sie sich. Sie selbst maßt sich nicht, wie eigentlich dieser, an alles zu erklären, sondern, ähnlich dem Standpunkte Kants in der Kritik der reinen Vernunft, bekennt sie, daß jenseits ihrer Erkenntnis noch der unendliche Raum und eine endlose Kette von Ursachen liegt. Unser Wissensbezirk scheint ihr von einem unermeßlichen Ocean umspült, über welchen uns keine Barke, kein Segel führt. Die wachsende Erkenntnis der natürlichen Ursachen selbst führe zu dieser Entsagung, während man früher, ohne die Größe der Schwierigkeiten zu ahnen, gleich mit dem Schwersten angefangen habe. Die Theologie sei einst von der Metaphysik überwunden worden; über die Metaphysik, welche einen Bastard-charakter trage, siege jetzt die Naturwissenschaft, welche der Ausgangspunkt der „positiven" Philosophie ist. Der Kindheit des Menschengeschlechts ziemte die Theologie, in ihrer Jugend sei sie der Metaphysik ergeben gewesen, jetzt im Mannesalter müsse sie der positiven Wissenschaft ihr Ohr leihen. Zwar giebt auch Comte zu, daß die Wissenschaft noch zu schwach ist, um alle Phänomene als verschiedene Wirkungen eines einzigen Prinzips betrachten zu können. Gleich-wohl ist dieses der Leitstern seines Philosophierens. Er will, daß man mit allem vagen Mysticismus bei der Behandlung der Moral breche und endlich aufhöre, die diesem Gebiete angehörenden Phänomene nach theologischen und metaphysischen Methoden zu behandeln. Auch die Ethik müsse als ein Teil der Naturwissenschaft gelten.[1]) Ohne diese Einsicht sei kein positives Resultat möglich. Denn das Übel sei meist unheilbar, wenn man bei einer philosophischen Untersuchung nicht mit dem Anfang anfange. So will Comte der gewöhnlich so genannten Physik, um das System der Naturwissenschaften zu vervollständigen, eine Physik der Sitten, eine sociale Physik, wie er sagt, hinzufügen. Ohne eine Kenntnis der Astronomie, der Physik, der Chemie und der Physiologie dürfe man sich nicht an das Studium der Moralphilosophie wagen, als deren Objekt er die socialen Phänomene bezeichnet. Was wir Ethik nennen, ist bei ihm Biologie und Sociologie, auf Mathematik, Physik und Chemie basiert.

Wie diese „positive" Philosophie, welche mit Materialismus anfängt und mit einem mystischen Kultus der Humanität aufhört, hatte der Materialismus zu allen Zeiten den Menschen als Naturprodukt betrachtet und die allgemeinen Prinzipien der Naturerklärung als den einzigen Schlüssel auch zur Erkenntnis seines Wesens angesehen. Psychologie und Ethik wurden anhangsweise nach der Physik behandelt, in welcher sie ja nach dieser Auffassung schon enthalten

[1]) A. Comte, Principes de la philosophie positive, p. 106: „Maintenant que l'esprit humain a fondé la physique céleste, la physique terrestre, soit mécanique, soit chimique, la physique organique, soit végétale, soit animale, il lui reste à terminer le système des sciences d'observation en fondant la physique sociale. Tel est aujourd'hui, sous plusieurs rapports capitaux, le plus grand et le plus pressant besoin de notre intelligence." S. 196: Man dürfe sich nicht mit den phénomènes sociaux beschäftigen, sans avoir d'abord acquis une connaissance générale de l'astronomie, de la chimie et de la physiologie.

waren. Auch Epikurs Mensch wurzelt mit der Organisation seines Körpers wie seiner Seele in der allgemeinen Natur, und die Entstehung und Entwicklung jedes einzelnen Menschen vollzieht sich nach ihm durchaus denselben Gesetzen gemäß, nach welchen sich die allgemeinen kosmischen Umwandlungen vollziehen. Nichtsdestoweniger liegt der Schwerpunkt seines Interesses in der Ethik, und die Physik hat für ihn nur Bedeutung als Vorbereitung auf die Ethik und als Hülfswissenschaft derselben. Seine ganze Philosophie war nicht dem Staunen über das geheimnisvolle Leben der Natur entsprossen, sondern vielmehr dem Verlangen für dieses schwankende Leben feste Stützen zu finden. Auch ihm also war die Weisheit nicht sowohl Wissenschaft und Erkenntnis, als eine Kunst des Lebens. Daher seine Verachtung mancher wichtigen Wissenszweige; daher auch die Geringschätzung, mit der er von den schönen Künsten redet. Anstatt ihn mit Cicero der Inkonsequenz zu zeihen, muß man vielmehr gestehen, daß nie ein Philosoph mit einer strengeren Konsequenz sein ganzes Nachdenken auf den Punkt gerichtet hat, welcher ihm das Hauptziel zu sein schien. Ja, was jenen höchsten Zweck des Daseins nicht fördert, schien ihm geradezu hinderlich. Deshalb schließt er sich ab gegen eine Fülle lockender Erscheinungen, und diese Lehre, welche nach ihrem Ausgangspunkte die weltfreudigste schien werden zu müssen, nahm in der That den Charakter weltfremden Versinkens in sich selbst und fast klösterlicher Entsagung an. Epikurs Verachtung der eigentlichen Wissenschaft, welche ihm viele, in den Tadel Ciceros einstimmend, als banausisch vorgeworfen haben, ähnelt vielmehr der Geringschätzung, mit welcher der wahre Christ alles, was nicht dem Heile seiner Seele dient, von sich abweist: nicht bloß die Freuden des bunten Lebens wirken zerstreuend, sondern die Geisteskultur selbst scheint ihm jene ideale Sehnsucht nach dem Göttlichen mehr zu seinem Schaden niederzudämpfen, als zu befriedigen. Epikur konnte freilich das helle Licht der irdischen Vernunft nicht auslöschen wollen, damit die Seele im mystischen Halbdunkel besser und seliger Gott selbst schauen könne. Was seine Ethik vor allem charakterisiert, ist ja die Abwesenheit jedes transcendenten Elementes. Außerdem war ihm gerade die Vernunft, und zwar die nüchterne, besonnene Vernunft, ein Hauptmittel, sein irdisches Ideal richtig verstandener Glückseligkeit zu verwirklichen. Aber das Wissen war ihm nicht Selbstzweck, und nur das fruchtbare Wissen ließ er gelten. Sich der Erforschung von Dingen hinzugeben, von welchen kein Einfluß auf die Gestaltung unseres Inneren zu hoffen war, schien ihm verwerflich. „Wozu nutzt solches Wissen?“ antwortete er einem, der sich mit seinen astronomischen Studien rühmte. Auch dem Seneca, der sich in dieser, wie in mancher anderen Hinsicht durchaus mit Epikur in Übereinstimmung erklärt,[1]) erschien es als eine Art Unmäßigkeit, mehr wissen zu wollen, als für den Hauptzweck des Lebens ausreicht. Sich mit litterarischen Studien befassen, sich den schönen Künsten hingeben, hieß ihm das Leben verzetteln. Was gehen uns des Odysseus Irrfahrten an? Sorgen wir lieber, daß *wir* nicht irren. Was soll uns die Musik? Sorgen wir lieber, daß in *uns*

---

[1]) Seneca, epist. 88. Ich verweise auch auf meine Programmabhandlung „De Seneca Epicureo“ (Berlin 1886), S. 7 und 8.

alles in völliger Harmonie ist.[1]) Wozu die Feinheiten der Logik? Das macht wohl gelehrt, aber nicht gut.[2]) Wozu auch die Geschichte studieren? Philipp und Alexander waren ihm nichts als Räuber. Wozu der Nachwelt das Bild dieses unseligen Ehrgeizes vorführen? Haben wir nicht genug alle mit den Unvollkommenheiten der eigenen Natur zu thun?[3]) Mag man also immerhin dem Epikur unwissenschaftliche Gesinnung zum Vorwurfe machen, weil er völlig gleichgültig an manchem, was dem Gelehrten von heute höchst wichtig erscheint, vorübergegangen ist; zu seiner Rechtfertigung muß man dieses hinzufügen, daß er es mit der Philosophie ernster meinte, als die große Mehrzahl ihrer heutigen Bekenner, und daß er gegen die Aufgaben der eigentlichen Wissenschaft nur deshalb gleichgültig war, weil ihm ein weit schönerer Stern blinkte. Kann man auch an dem Christentum jemandes zweifeln, weil er von der gelehrten Theologie nichts wissen will? Ist überhaupt jenes höhere Streben nach Heiligung des ganzen Innern mit einem freudigen Verlieren an die Probleme der speziellen Gelehrsamkeit vereinbar? Dies ist auch der Fall Epikur. Er betrachtete die Philosophie als ein Heilmittel gegen die Krankheiten der Seele. Nicht also mit dem wahren Erkenntnisdrange des Mannes der Wissenschaft, auch nicht, um sich für diese Reise durch das Leben eine edle Zerstreuung zu schaffen, forschte er nach der Natur der Dinge, sondern um sich gegen die Schrecken des Aberglaubens zu wappnen und um in der Erkenntnis der natürlichen Ursachen Ruhe und Festigkeit für sein inneres Leben zu gewinnen.

Das höchste Gut, auf welches die Epikurische Ethik die Gestaltung des ganzen Lebens mit einer außerordentlichen Konsequenz berechnet, ist bekanntlich die Glückseligkeit. Das Wort ἡδονή ist schwer zu übersetzen. Voluptas im Lateinischen verführt noch leichter zu schiefen Auffassungen. Jedenfalls muß man von vornherein aus dem Begriffe der Freude und des Genusses jedes aufregende, die harmonische und vernünftige Gemütsstimmung trübende Element ausscheiden, um Epikurs Gedanken nicht zu verfehlen. Die Römer hatten zwei Ausdrücke für Freude, laetitia und gaudium. Die erstere ist die lärmende und erregte Freude, eine ἔπαρσις ἄλογος, welche mit der Ruhe des Innern nicht verträglich ist; der andere Ausdruck, gaudium, bezeichnet vielmehr die sanfte Empfindung der inneren Genugthuung. Diese affektlose und mit der Vernunft völlig verträgliche Freude gestatteten selbst die Stoiker ihrem Weisen, — und im Grunde hat Epikur für sich und die seinen keinen stärkeren „Genuß“ in Anspruch genommen.

Um diese Theorie des Glückes dem Menschen gemäß gestalten zu können, muß die Natur des Menschen erkannt werden. Irrtümer, die seine Organisation betreffen, und falsche Schlüsse, welche aus diesen Irrtümern über sein künftiges Schicksal abgeleitet werden, müssen entfernt werden. So allein kann für die Philosophie, welche eine Anleitung zum seligen Leben sein will, eine sichere Grundlage gewonnen werden. Diesen vorbereitenden Untersuchungen, welche

---

[1]) Seneca, epist. 88, 20: „Fac potius, quomodo animus secum meus consonet nec consilia mea discrepent.“

[2]) Seneca, epist. 106 und 108.

[3]) Seneca, natur. quaest. III, praef. 5: „Quanto satius est sua mala exstinguere quam aliena posteris tradere?“

zwischen der Ethik und Physik ein verbindendes Mittelglied bilden, ist das ganze dritte Buch des Lucrez gewidmet.

Nicht bloß der Körper, sondern auch die Seele, die dem Körper innewohnende Wärme und Lebensluft (III; 117—135), und der Geist, die das Leben leitende Kraft (III, 94—116), bestehen aus Atomen; nur daß die Atome der Seele und des Geistes kleiner und feiner sind. In der Seele selbst glaubt Epikur selbst wieder eine allerfeinste Substanz annehmen zu müssen, welche gewissermaßen die Seele der Seele ist und durch welche die Empfindung zustande kommt (III, 231—275). Der Unterschied zwischen Geist und Seele ist für die Frage nach dem Schicksal dieses belebenden Prinzips nach dem Hinsinken des Körpers unerheblich (III, 420—424). Was von dem Geist in dieser Hinsicht gilt, gilt auch von der Seele. Beide sind aufs innigste mit dem Körper verbunden, beide sind entstanden und aus Atomen zusammengesetzt: beide sind also vergänglich und sterblich. Lucrez, vermutlich dabei überall den Spuren Epikurs folgend, wendet seinen ganzen Scharfsinn auf, um den Traum der Unsterblichkeit zu widerlegen. Ein ganzes Buch des Lehrgedichtes ist diesem einem Punkte gewidmet. Und allerdings ist es für den, welcher das Leben vernünftig gestalten will, von der größten Wichtigkeit, an diesem Punkte klar zu sehen. Nicht so schien es allerdings dem Sokrates, welcher mit der vollendeten Ruhe des wahren Weisen starb, ohne sich über den Zustand nach dem Tode eine feste Meinung gebildet zu haben. Mochte der Tod zu einem ewigen Schlafe oder zu einem neuen, besseren Zustande hinüberführen, es kümmerte ihn wenig. Denn dies war seine unerschütterliche Überzeugung: Οὐκ ἔστιν ἀνδρὶ ἀγαθῷ κακὸν οὐδὲν οὔτε ζῶντι οὔτε τελευτήσαντι οὐδὲ ἀμελεῖται ὑπὸ θεῶν τὰ τούτου πράγματα. Epikur stand dieser Frage anders gegenüber. Aus dem Dunkel tauchen die Schreckgestalten hervor. Wer dem Menschen zur Seligkeit, d. h. zur Erfüllung seiner Natur, verhelfen will, muß rings um ihn herum Klarheit verbreiten. Denn wo die Finsternis herrscht, herrscht auch der Wahn. Diesen geheimen Schrecken, welche sich gespenstisch leise an uns heranschleichen, uns umgarnen und quälen, will er den Zugang abschneiden. Dazu aber muß die Physik verhelfen, welche die natürlichen Ursachen erkennen lehrt. Sie leistet dem Menschen einen doppelten Dienst: erstens zeigt sie, daß es nicht Götter sind, welche die Welt erschaffen haben und regieren, sodann verscheucht sie alle bösen Träume über das Fortdauern der Seele nach dem Tode.

Bei der Erörterung beider Punkte macht sich Lucrez allerdings einer wunderlichen Einseitigkeit schuldig. Indem er den Glauben an Götter und an die Unsterblichkeit der Seele widerlegt, glaubt er die beiden Hauptquellen menschlichen Unglücks, menschlicher Angst und Qual zu verstopfen. Die Götter, deren Einfluß er bekämpft, sind böse, tückische Dämonen, welche den Menschen umlauern und mit kleinlicher Rachsucht für rituelle Versehen von ihm Strafe einfordern. Er bekämpft in der That nur den Aberglauben, nicht die Religion. Was er aus der antiken Religion widerlegt, wird auch heute niemand daran in Schutz nehmen wollen; das eigentliche religiöse Gefühl hingegen, aus welchem doch auch die Mythologeme der Alten geboren worden waren, berührt er nicht. Nicht einen Trost, eine Stütze in den Wirren des Lebens will er seinen Anhängern nehmen, sondern sie vielmehr von dem Alpdruck eines stets

drohenden, unsichtbaren Übels befreien. Nur also gegen eine unvollkommene Vorstufe, gegen eine Verirrung des religiösen Gefühls wendet sich seine Philosophie. Freilich sagt er nicht bloß, daß wir von den Göttern nichts zu fürchten haben; er fügt auch hinzu, daß es thöricht ist, von ihnen etwas zu hoffen. Aber er redet nicht von der Hoffnung des wahren Frommen: diese Hoffnung, welche er verwirft, ist die Hoffnung, auf welche Geschenke, Opfer und gewissenhafte Beobachtung der Äußerlichkeiten des Kultus ein Anrecht zu geben schienen. Dürfte man in seinen eigenen unthätigen, allein mit dem Gedanken an ihr Glück beschäftigten Göttern eine würdige Geburt des religiösen Gefühls erblicken, so würde der Kultus der Verehrung, den er ihnen zu weihen gebietet, allerdings etwas sehr Reines und Heiliges haben: es wäre ja ein Kultus ohne jegliche Beimischung eines egoistischen Motivs, allein aus kindlicher Verehrung der idealen Vollkommenheit dargebracht.

Mehr Recht hatte er damals, den Glauben an die Unsterblichkeit als einen Unglück schaffenden Wahn zu bekämpfen. Das Leben nach dem Tode schien ja den Alten im günstigsten Falle eine matte Fortsetzung des irdischen Lebens, ohne rechte Freude, ohne Helle des Bewußtseins, ohne Sonnenglanz. Mit düstern Farben malten sie sich das Schattenreich aus, und selbst den Guten erwartete dort keine Seligkeit, welche als Belohnung für ein in Tugend und Gerechtigkeit verbrachtes Leben hätte gelten können. Dazu gesellten sich unheimliche Vorstellungen vor ewigen Strafen. Ohne Zweifel faßte der Volksglaube den Tantalus, Tityus und die andern, welche dort unten büßen mußten, als Repräsentanten büßender Frevler überhaupt.[1]) Diese Unsterblichkeit des gewöhnlichen Glaubens war es, gegen welche sich Epikurs Widerlegungen richten. Allerdings war wenig Tröstliches darin: der egoistisch seine Vorteile abwägende Mensch fand dabei sehr viel zu verlieren und zu fürchten, aber selbst im besten Falle nichts zu gewinnen, was ihn wie eine selige Hoffnung in den Drangsalen des Lebens hätte aufrecht erhalten können. Die Aussicht auf eine ungewisse, dunkle und dabei unentrinnbare Zukunft, welche aller Wahrscheinlichkeit nach mehr Schlimmes als Gutes in ihrem Schoße bergen mußte, schien ihm das ganze Leben zu beunruhigen. Nachdem er aber diesen Glauben als Wahn erkannt hatte, setzte er seine ganze Kraft daran, ihn zu zerstören. Hätte er freilich ein wenig später gelebt, so wären diese Anstrengungen nicht mehr nötig gewesen. Cicero spottet mehr als einmal darüber wie über Altweiberglauben, und auch Seneca wundert sich über diese ewige Litanei der Epikurer. Woran niemand ernstlich glaubt, das schien ihm keiner Widerlegung zu bedürfen.[2]) An dem philo-

[1]) C. Martha, le poème de Lucrèce, p. 123, scheint mir die Tragweite des Volksglaubens sehr zu unterschätzen, wenn er sagt: „Ces personnages fabuleux, toujours mis en scène par les poètes, sont des victimes, non de la justice, mais de la vengeance divine; ils expient une injure personnelle faite aux dieux. Ne sont-ils pas plutôt des vaincus que des condamnés? — Le vulgaire est tout simplement plongé pêle-mêle dans la nuit. Man erzählte sich doch auch von Richtern der Unterwelt.

[2]) Seneca, epist. 24, 18: „Non sum tam ineptus, ut Epicuream cantilenam hoc loco persequar et dicam vanos esse inferorum metus, nec Ixionem rota volvi nec saxum umeris Sisyphi trudi in adversum nec ullius viscera et renasci posse cotidie et carpi. Nemo tam puer est, ut Cerberum timeat et tenebras et larvalem habitum nudis ossibus cohaerentium: mors nos aut consumit aut exuit. Emissis meliora restant onere detracto, consumptis nihil restat: bona pariter malaque submota sunt."

sophischen Unsterblichkeitsglauben geht Lucrez schweigend vorüber, wenn man von einigen Bemerkungen, welche sich gegen den Glauben an eine Seelenwanderung und gegen die Auffassung der Seele als Harmonie richten, absieht. Auf die Meinungen anderer Philosophen ging Epikur überhaupt wenig ein, sodann glaubte er alle Träume dieser Art durch seine Lehre von der unlöslichen Vereinigung des Körpers und der Seele widerlegt zu haben. Überdies waren die Meinungen der andern Philosophen über die Unsterblichkeit, wenn man von der scharf ausgeprägten Lehre von der Seelenwanderung absieht, durchaus schwankend. Den wenigen, um den Staat wohl verdienten Männern gestanden die Stoiker die Unsterblichkeit zu und ließen sie von erhabener Stelle aus das wunderbare Schauspiel des Weltalls genießen;[1]) die große Menge der übrigen lag in ewigem Schlafe begraben. Plato giebt in schönen und tiefsinnigen Mythen eine dunkle Antwort auf diese dunkle Frage. Den Aristoteles drängte seine ganze Theorie von der Seele dahin, sie für sterblich zu erklären. Er sagt es in unzweideutigen Worten, daß die höchste Seelenform (die ψυχὴ διανοητικὴ) nicht sein kann ohne die beiden niedern (die ψυχὴ θρεπτικὴ und αἰσθητικὴ). Da, bei der Besprechung der denkenden Seele angelangt, spaltet er diese in zwei Teile, den νοῦς παθητικὸς und ποιητικός, deren Verhältnis klar zu erkennen noch niemandem gelungen ist. Doch scheint es, als wolle er dem νοῦς ποιητικὸς die Unsterblichkeit vindicieren. Epikur redet eine verständlichere Sprache. Seine Lehre von der Seele hängt gut zusammen und ist durchaus klar, wenn man von dem Verhältnis zwischen Geist und Seele und jenem geheimnisvollen feinsten Seelenteil absieht, welchen er die Seele der Seele nennt. Freilich darf man nicht vergessen, daß es viel schwerer ist, in klaren Worten von der Unsterblichkeit, als von der Sterblichkeit der Seele zu reden. Seine zahlreichen Argumente zielen alle darauf, die Wechselwirkung zwischen dem Körper und der Seele darzuthun. Er appelliert an die täglichen Erfahrungen. Man sähe ja doch, wie die Seele zusammen mit dem Körper entstehe, zusammen mit ihm wachse und altere. Werde sie nicht, wie er, von Schmerz und Krankheit getroffen? Und gäbe es nicht auch Mittel sie zu heilen? Was aber entstanden und dem Wechsel unterworfen ist, muß auch untergehen. Eine Seele, welche unabhängig vom Körper ihre Funktionen fortsetzt, scheint ihm ebenso undenkbar wie ein Auge, ein Ohr, welches losgelöst vom Körper sehen und hören soll. Ich verweise hinsichtlich des einzelnen auf die ausführliche Analyse des dritten Buches.

Wer nicht mehr an die Unsterblichkeit glaubt, für den, sagt Lucrez, hat auch der Tod seine Schrecken verloren. Dies zu bewirken, war sein Haupt-

---

[1]) In diesem Sinne redet Cicero im Somnium Scipionis von der Unsterblichkeit, halb den Stoikern, halb dem Plato folgend. Gelegentlich schildert so auch Seneca die Seligkeit bevorzugter Geister. Wer aber glaubt nicht den Lucrez vielmehr zu hören, wenn derselbe Seneca so den Schmerz einer Mutter tröstet: „Excessit filius tuus terminos, intra quos servitur. Excepit illum magna et aeterna pax. Non paupertatis metu, non divitiarum cura, non libidinis per voluptatem animos carpentis stimulis incessitur, non invidia felicitatis alienae tangitur, non suae premitur, ne conviciis quidem ullis verecundae aures verberantur. Nulla publica clades prospicitur, nulla privata, non sollicitus futuri pendet et ex eventu semper in incertiora dependenti. Tandem ibi constitit, unde nil eum pellat, ubi nihil terreat“ (ad Marciam 19, 6).

ziel gewesen. Jetzt sind die Grenzen scharf gezogen. Wir haben keine Erinnerung an ein dem jetzigen vorausliegendes Dasein. Bald kommt die Zeit, wo der Körper sich auflöst und die feinen, beweglichen Seelenatome, durch keine Umhüllung mehr zusammengehalten, davoneilen. Denn sterblich ist alles Leben, unsterblich nur der Tod. Auch wird uns nach dem Tode keine Erinnerung an das Vergangene bleiben. Unsere Atome sind ja in den Schoß der Natur zurückgekehrt, das Gefüge des Körpers ist gelöst. Wie soll da noch die so vielfach bedingte Einheit des Bewußtseins von früher möglich sein! Nur also dieses Leben leben wir. Nur die natürlichen Kräfte, welche sich uns tagtäglich in tausend Wirkungen offenbaren, sind um uns und an uns thätig. So ist alles Mystische aus unserer Lebensauffassung eliminiert, der Hoffnung wie der Furcht sind die Flügel gestutzt, und was auf der einen Seite etwa verloren sein sollte, ist auf der andern reichlich gewonnen. Nur dieses Leben also gilt es zu gestalten. Hier liegt nicht nur der Schwerpunkt unseres Daseins, sondern was nach unserem Tode folgt, geht unser Ich ebensowenig an, als was vor unserer Geburt gewesen ist.

Man sieht, daß die Ethik Epikurs eine konsequent immanente ist. Im Grunde trug die Sittenlehre der Stoiker denselben Charakter, nur das einige üppige Schößlinge schwankend über den Tod hinausragten. Das Ziel beider ist dasselbe: sie wollen den Menschen kräftigen, die Bürde des Lebens zu ertragen, und ihn von äußeren Gewalten unabhängig machen. Eine stolzere Sprache führen dabei die Stoiker, aber konsequenter verfährt ohne Zweifel Epikur. Daß seiner Ethik so lange Zeit ein unverdienter Makel anhaftete und daß noch heute sein Name zur Bezeichnung einer besinnungslosen, leichtfertig und albern genußsüchtigen Lebensweise gemißbraucht wird, erklärt sich aus äußeren und inneren Gründen. Der wahre Sinn der Ethik Epikurs war, trotzdem er sich aller dunkeln Termini enthielt, doch schwer zu fassen. Die ἡδονή, voluptas, welche er als Hauptziel des Daseins bezeichnete, war ein verführerisches Aushängeschild, und die meisten faßten sie zu äußerlich. Auch ließ sich das Wort von seinen Gegnern zu leicht zu Deklamationen gegen ihn benutzen. Dem gegenüber hatten die Stoiker den großen Vorteil einer Devise von Achtung gebietendem Ernste. Für Tugend und Sittlichkeit schwärmt auch wer sie nicht besitzt und auch nicht Kraft hat, sie zu erwerben. Ja, selbst Leute, welche nur körperliche Bedürfnisse und Freuden kennen, geraten in Staunen und sittliche Entrüstung, wenn sie hören, es habe ein Philosoph die „Lust“ als Endziel des Daseins bezeichnet. Besonders verhängnisvoll aber ist der Lehre und dem Andenken Epikurs die Feindschaft Ciceros geworden, welche bis in die jetzige Zeit hinein für die meisten die einzige Quelle für die Kenntnis der alten Philosophie gewesen ist. Diesem aber gilt Epikur als ein unanständiger Philosoph. Zwar ist Cicero ehrlich genug, um aus Epikurs Schriften auch Anführungen zu bringen, welche vor einer flachen Auffassung dieser Lustlehre warnen müßten. Aber er selbst hört nicht auf diesen Einspruch. Die kleinere römische Hälfte seiner vorwiegend griechischen Seele haßt das Wort „voluptas“ so kräftig, wie Römer nur jemals das Wort „König“ gehaßt haben. Sobald Epikur die Lippen öffnet, um etwas zur Empfehlung der Tugend und der Genügsamkeit zu sagen, fällt ihm Cicero in die Rede und gebietet ihm

zu schweigen. Das seien nichtige Worte, einem patronus voluptatis komme es nicht zu, eine solche Sprache zu führen, und anstatt sich dadurch veranlaßt zu fühlen, über den Klang des Wortes zum wahren Sinne Epikurs hinzustreben, klagt er den konsequentesten aller Philosophen wiederholentlich der Inkonsequenz an. Gleichwohl ist uns Cicero eine kostbare Quelle für die Kenntnis auch der Philosophie Epikurs: er bietet das Material fast vollständig, nur erklärt er den Hauptgedanken Epikurs falsch.

Sehr viel günstiger würde das Schicksal dieser Ethik gewesen sein, wenn sie durch die Vermittelung Senecas auf die Nachwelt gekommen wäre. Dieser, obgleich der Hauptsache nach ein Stoiker, ist der ausgesprochene Freund und Bewunderer Epikurs. Zwar giebt er nirgends eine vollständige und zusammenhängende Darstellung der Epikureischen Moral, aber seine Schriften wimmeln von Anführungen aus Epikur. Seinen Briefen an Lucilius pflegt er am Schlusse eine inhaltschwere Sentenz anzufügen, welche ihm geeignet scheint, ein Mittelpunkt moralischer Betrachtung und Selbstbeobachtung zu werden. Diese Sprüche sind vorwiegend dem Epikur entnommen, und Seneca macht kein Hehl daraus, daß ihm daran liege, diese Philosophie vor unverdienten Anfeindungen zu schützen.[1]) Mit dem Namen der voluptas kann er sich zwar auch nicht befreunden; aber er findet doch, daß ein ehrwürdiger Kern unter dieser zweideutigen Umhüllung stecke. Epikur scheint ihm ein Held in Weiberkleidern (vir fortis stolam indutus). Epikur und seine Philosophie, so versichert er wiederholentlich, sind besser als ihr Ruf.[2]) Von eigentlicher Lust sei doch so gut wie nicht bei ihm die Rede. Nicht frivol findet er die Moral Epikurs, sondern sie trage den Charakter einer ernsten, ja traurigen Heiligkeit.[3]) Wer von Epikur weiter nichts wüßte, als was ihm die zahllosen Sprüche, welche Seneca aus seinen Schriften mitteilt, sagen, müßte daraus die Vorstellung eines wahrhaft heiligen Ernstes und einer echt philosophischen Abneigung gegen alles Gemeine gewinnen.

Epikur ist kein Philosoph, welcher auf dem Wege der reinen Spekulation mit Hülfe eines subjektiven Ideals von der Würde und Vollkommenheit der menschlichen Natur zu einem Moralprinzip hätte gelangen mögen. Nein, die Natur des Menschen ist ihm etwas Festes und Gegebenes, was richtig erfaßt und vor allem auch nach der Analogie der übrigen Wesen, welche ja nach Epikur gleichen Ursprungs und der Hauptsache nach gleichen Gesetzen unterworfen sind, erklärt werden will. Nur wer die natürliche Tendenz aller Wesen erfaßt hat, schien ihm ein haltbares Moralprinzip aufstellen zu können. Was helfen alle moralischen Deklamationen, wenn die in uns herrschenden Gesetze sich ihnen nicht fügen wollen?

Nicht aus allen Wesen aber spricht die Natur mit gleicher Deutlichkeit, und vor allem würde der irren, welcher wähnte, daß aus ihren reifsten Gestaltungen

---

[1]) Epist. 21, 9.

[2]) De vita beata 13, 2. 3: „Illud dico: male audit, infamis est, et immerito.“

[3]) De vita beata 13: „In ea quidem ipsa sententia sum, invitis hoc nostris popularibus dicam, sancta Epicurum et recta praecipere et, si propius accesseris, tristia: voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur et quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati: iubet illam parere naturae.“ Epist. 33. 2: „Apud me Epicurus est et fortis, licet manuelatus sit.“

uns ihre Stimme am vernehmlichsten entgegen töne. Nein, im Fortschritte seiner Entwicklung ist der Mensch der Natur vielfach untreu geworden; wer die ungefälschte, wahre Natur kennen lernen will, muß zurückgehen zu den Anfängen. Wer die Natur von Angesicht zu Angesicht schauen will, um zu erfahren, wozu sie antreibt, so lange sie noch nicht durch Verstellungen und Verzerrungen getrübt wird, der beobachte die Kinder, der beobachte die Tiere. Wonach streben sie? Wovor fliehen sie? Unbeeinflußt in beiden Fällen durch die Meinungen der Menschen, unbeeinflußt auch durch bewußte Absichten, streben sie stets nach der Lust, fliehen sie vor dem Schmerze. Ἡδονή ἀγαθόν, ἀλγηδὼν κακόν, das ist die Formel, in welche wir alle Eindrücke des um uns wimmelnden Lebens zusammenfassen können. Das Endziel, welches der Philosoph dem menschlichen Leben setzt, muß mit diesem großen Naturgesetze in Übereinstimmung sein. Was wir auch wählen mögen, wir wählen es stets des Vergnügens wegen, welches wir uns dann versprechen; was wir auch meiden mögen, wir meiden es des drohenden Schmerzes wegen.

Welches ist nun die fundamentale Form jener Lust, jenes Schmerzes, welche in allen Wesen anziehend und abstoßend wirkt? Es ist die körperliche Lust (ἡδονὴ τῆς σαρκός, ἡ περὶ γαστέρα). Dieses Glied der Epikureischen Lehre, welches sich unmittelbar an den ersten Ausgangspunkt anschließt, ist in der Folge sehr zurückgetreten; indessen ist es, vornehmlich nach den Versicherungen Ciceros im dritten Buche der Tusculanen,[1]) welcher daraus Anklagen gegen Epikur schmiedet, nicht zweifelhaft, daß die Lustlehre Epikurs dieses erste natürliche Stadium nicht übersprungen hat.

Welches ist nun die körperliche Lust[2]) κατ' ἐξοχήν, in welcher man ein Recht hätte die primitivste Form der ἡδονή überhaupt zu erblicken? Die Genüsse des Auges und des Ohres haben viel geistige Elemente in sich. Auch die Genüsse des Geschmackssinnes tragen noch nicht den Charakter einer nicht mehr reducierbaren Einfachheit: auch sie sind noch entbehrlich für die physische Existenz.[3]) Die einfachste Form der Lust muß sich als ein nicht eliminierbares Element in allen höheren und abgeleiteten Genüssen wiederfinden. Wie die denkende Seele nach Aristoteles nicht ohne die nährende und empfindende Seele sein kann, wohl aber diese einfachen Formen ohne jene höhere, so muß es auch unter den Genüssen Steigerungsgrade geben, welche eine letzte, einfachste Form als Urkeim alle in sich tragen, so weit sie sich auch dem Äußern nach von diesem bescheidenen Anfangspunkte entfernt haben. Als Urform

---

[1]) Cicero, Tuscul. disput. III, 18. 41. Athen. VII, p. 280: Οὐ γάρ ἔγωγε δύναμαι νοῆσαι τἀγαθόν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονάς, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀφροδισίων, ἀφαιρῶν δὲ τὰς δι' ἀκροαμάτων, ἀφαιρῶν δὲ τὰς διὰ μορφῆς κατ' ὄψιν ἡδείας κινήσεις. Vergl. auch Diog. Laert. X, 6. Besonders auch Plutarch in seiner Schrift Ὅτι οὐδὲ ζῆν ἔστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον, 3: „Οἴονται δὲ περὶ γαστέρα τἀγαθὸν εἶναι . . . . . καὶ πάντα καλὰ καὶ σοφὰ ἐξευρήματα τῆς περὶ γαστέρα ἡδονῆς ἕνεκα γεγονέναι καὶ τῆς ὑπὲρ ταύτης ἐλπίδος ἀγαθῆς."

[2]) Zeller, Philosophie der Griechen IIIa, S. 405, vermutet, daß der Ausdruck σάρξ für den Leib, im Unterschiede von der Seele, zuerst von Epikur aufgebracht worden sei, der hierfür eines anderen Ausdrucks als σῶμα bedurfte, weil ein σῶμα ihm auch die Seele war.

[3]) Guyau hat das Verdienst, in seiner Schrift: La morale d'Épicure, diesen Punkt in ein helles Licht gesetzt zu haben. Ich verweise besonders auf das Kapitel mit der Überschrift: Le plaisir fondamental: celui du ventre.

der Lust erkennt nun Epikur, was er τὴν περὶ γαστέρα ἡδονήν nennt.[1]) Dieser Lust weist er den untersten Platz an, er nennt sie die Wurzel jeglichen Gutes, sowie er die Berührung und zwar die körperliche Berührung zur letzten, einfachsten Vorbedingung jeglichen geistigen Erfassens macht. Er fügt ausdrücklich hinzu, daß die höheren Formen des Genusses (τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττά) zu dieser niedrigsten und dumpfsten in Beziehung stehen. Das Lustgefühl, welches mit der Ernährung verbunden ist, jenes Gefühl des Behagens und Gedeihens, schien es ihm vor allem zu sein, dem alles Lebende zustrebt. Man begreift aus dem Gesagten, wie wenig man berechtigt war, verführt durch einzelne geheimnisvolle Stellen, welche im Ganzen der Überlieferungen über die Lehre Epikurs fast verschwinden, ihm den Gedanken unterzulegen, als habe seine Moralphilosophie als höchstes Ziel des Lebens die Genüsse des Bauches hingestellt. Auch wir gestehen heute, daß sich jedes lebendige Wesen aus einem dunkeln Triebe seiner Natur nach einem Zustande physischen Behagens sehnt und daß ohne ein solches angeborenes Verlangen, sich das zum Gedeihen Notwendige in seinem Kreise zu verschaffen, überhaupt alles Leben hinschwinden würde. Omnis natura conservatrix sui. Dieser oft wiederholte Satz ist mit jenem andern Epikurs, ἡ περὶ γαστέρα ἡδονὴ sei die einfachste und natürlichste Form der Lust, identisch. In der Folge betonte Epikur freilich diesen Ausgangspunkt nicht. War dieses Mittelglied ihm bei der Entdeckung seines Moralprinzips doch nur ein Durchgangsmoment von bloß theoretischem Interesse gewesen. Andere Erwägungen schienen ihm bald um vieles wichtiger.

Doch ein weiter Zwischenraum trennt jenes erste Dämmern des Lebensgefühls von der Vollendung des Lebens in dem reifen Menschen. Die Genüsse, nach denen er Verlangen hat, die Schmerzen, vor denen er flieht, werden mannigfaltiger und feiner. Zur Empfindung gesellt sich auch das Bewußtsein des Genießens und Leidens. Stets aber sehnt sich seine Natur auch auf den höheren Entwicklungsstufen dem Genusse zu und flieht vor dem Schmerze. Jeder Genuß als solcher bleibt auch stets ein Gut, und jeder Schmerz als solcher bleibt stets ein Übel. Dennoch wäre es eine ungenügende und zu einfache Philosophie, welche immer nach dem Genuß zu haschen, immer den Schmerz zu meiden lehrte. Ist auch die Glückseligkeit das ideale Ziel, welches es im Leben zu verwirklichen gilt, so irrt doch, wer da wähnt, daß diese Glückseligkeit sich als eine ununterbrochene Reihe einzelner Glückseligkeiten darstellen müsse. Nein, wir müssen uns auch auf den Schmerz gefaßt machen. Nicht bloß werden wir ihn oft nicht meiden können, wir werden ihn oft sogar wählen müssen, um einem größeren Schmerze dadurch zu entgehen oder um für diesen Preis einen Genuß zu erkaufen. Umgekehrt müssen wir oft den Genuß an uns vorüberziehen lassen, wenn er nämlich durch künftigen Schmerz gebüßt werden muß. Nur also wer Vorteile und Nachteile abzuwägen weiß, sich nicht durch den Augenblick beherrschen läßt und den wahren Wert der verschiedenen Güter und Übel richtig abzuschätzen versteht, kann zur Glückseligkeit gelangen.

---

[1]) Athen. XII, 67: „Ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή· καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν.“

Ähnliches hatte bekanntlich vor Epikur Aristipp gelehrt. Gebührt auch dem ersteren die Ehre, zuerst eine wirkliche Theorie der Glückseligkeit aufgestellt zu haben, so war doch auch Aristipp keineswegs der besinnungslos Genießende, als welchen man ihn oft dargestellt hat.[1]) Dieser betonte allerdings, daß nur das Gegenwärtige in Wahrheit unser wäre;[2]) aber er warf doch auch, wie Epikur gethan haben würde, auf dem Seeräuberschiff sein Gold ins Meer, indem er sagte: ἄμεινον ταῦτα δὶ Ἀρίστιππον ἢ διὰ ταῦτα Ἀρίστιππον ἀπολέσθαι. Zu Gunsten der Zukunft also verzichtete auch er auf das Gegenwärtige, wie er ja auch offen alle Genüsse ohne die regelnde Einsicht für nichtig erklärte. Niemand kannte ihn besser als Horaz. Auch dieser predigt nicht den unüberlegten Genuß, den gegenwärtigen Genuß um jeden Preis, sondern er wendet sich nur gegen die Überängstlichkeit der Thoren, welche stets gierig auf die Vergrößerung ihres Besitzes bedacht, sich durch Grämlichkeiten der gegenwärtigen Stunde schönes Gut verkümmern. Aristipp aber war wirklich zu klar und zu klug und ein zu großer Lebenskünstler, um nicht zu sehen, wohin man bald mit einer Philosophie geraten müßte, welche ohne weitere Überlegung stets nach dem gegenwärtigen, sich darbietenden Genusse zu greifen gestattet.

Der wahre Theoretiker des Glücks aber ist Epikur. Aristipps geistreiche Aussprüche sind nur ein harmloses Vorspiel zur tiefen Begründung und strengen Geschlossenheit der Epikurischen Sittenlehre. So hat Epikur auch die Vergangenheit und Zukunft, welche Aristipp gern als störend aus der Gegenwart eliminiert hätte, systematisch zum Aufbau und zur Befestigung des Glücks verwendet. Auch kann man von Aristipp wohl sagen, daß er sich eigentlich nur möglichst viele glückliche Momente verschaffen wollte, während Epikurs Absicht keine geringere war als das ganze Leben dem Glücksideal gemäß zu gestalten. Den Körper, sagt er, versetzt nur das Gegenwärtige in Unruhe, die Seele aber auch das Vergangene und Zukünftige. Aber auch zum Glück kann das Vergangene und das Zukünftige beitragen. Wozu also auf irgend etwas verzichten, was zur Erfüllung des Ideals beitragen kann? Alles schien ihm auf Überlegung und kluge Berechnung anzukommen.

So lange es sich nur um den Genuß im eigentlichen Sinne handelt, leistet das umsichtige Abwägen und Vergleichen (λογισμός) die trefflichsten Dienste. Dem künftigen Genusse zu Liebe zügeln wir unsere Begehrlichkeit; wir verzichten auch leicht, wenn ein Schmerz in der Nähe droht. Nocet empta dolore voluptas. Wer aber vermag der launischen Glücksgöttin zu

---

[1]) Auch Guyau (La morale d'Épicure, p. 37) charakterisiert den Aristipp nicht richtig. La prévoyance; sagt er, qui présiderait aux actions, les soumettrait à une règle et les subordonnerait à une fin supérieure, semble à Aristippe une gêne et, selon sa propre expression, une servitude. Mais il ne s'aperçoit pas qu'en voulant se rendre indépendant de l'avenir il se rend esclave du présent.

[2]) Wenn er sagt: Μήτε τοῖς παρελθοῦσιν ἐπικάμνειν, μήτε τῶν ἐπιόντων προκάμνειν· μόνον γὰν ἡμέτερον εἶναι τὸ παρόν (Aelian. var. hist. XIV, 6), so ist mit der Sorge um das unwiederbringlich Vergangene und ungewisse Zukünftige eine übertriebene Sorge gemeint, welche das allein Reelle, das Gegenwärtige, nicht zur Geltung kommen läßt. Auch Horaz, der Schüler des Aristipp, ist nicht so leichtsinnig, als man gewöhnlich glaubt. Ich erlaube mir in Betreff dieses Punktes auf meine Loci disputationis Horatianae zu verweisen, S. 124—129.

gebieten? Wer kann auch alle Gefahren der dunkeln Zukunft vermeiden? Wer ist sicher vor Krankheiten, vor schmerzlichen Verlusten? Nicht minder ernst als die Stoiker war Epikur bemüht, den Menschen selbständig und von den Launen des Zufalls unabhängig zu machen. Philosophiae servias oportet, läßt ihn Seneca sagen, ut tibi contingat vera libertas. Durfte er eine so stolze Sprache führen, wenn er seinen Anhängern nichts zu bieten vermochte als die Ermahnung, die Chancen des Genusses und des Schmerzes stets klug abzuwägen? Eine ununterbrochene Reihe ungetrübter Glückseligkeiten konnte er ihnen allerdings nicht in zuverlässigem Tone versprechen, aber er glaubte fest, ihnen das Glück garantieren zu können. Wie die Stoiker wollte auch er seinen Weisen unverwundbar gegen die Angriffe und Schläge des Unglücks machen, welchen man auch mit der klügsten Berechnung nicht allen aus dem Wege gehen kann. Nicht Zenon, sondern Epikur war es, der behauptete, so unverlierbar sei dem Weisen sein Glück, daß er auch im Stiere des Phalaris ausrufen werde: Quam suave est! Man sieht aus diesem gut verbürgten Diktum, daß Epikur nach heiteren Anfängen auf ein Ziel losgesteuert sein muß, welches von dem Glücke der glücklich Leichtsinnigen weitab liegt. Und doch wird man ihn keines Widerspruchs zeihen können.

Soweit sind zu allen Zeiten viele Epikurs Anhänger in der Sittenlehre, daß sie mit lauerndem, prüfendem Blick nach Genüssen und Vorteilen ausspähen, das sich Darbietende vorsichtig ordnen und mit einem leisen Seufzer selbst Entsagung üben, wenn ihrer geklärten Einsicht der wahrscheinlich zu zahlende Preis zu groß erscheint. Auch diese niedere Form der Epikurischen Sittenlehre besitzt ohne Zweifel schon eine zum Glück und auch zur Sittlichkeit erziehende Kraft. Montesquieu leitet den Verfall Roms vor allem aus dem um sich greifenden Epikurismus her. Ich behaupte, daß niemals eine falschere Behauptung dem Munde eines konstruisierenden Historikers entschlüpft ist. Wäre auch nur dieser esoterische Teil der Epikurischen Sittenlehre, welcher von dem Normalmenschen sehr leicht erfaßt werden kann, damals, um in der Sprache Kants zu reden, allgemeine Maxime geworden, so würde die letzte Zeit der Republik einen sehr erfreulichen Anblick gewähren. Ist nicht auch diese Theorie des Genusses eine Theorie der Entsagung vielmehr? Empfiehlt sie nicht die Mäßigkeit in jeder Form? Gießt sie nicht ein linderndes Öl über die leidenschaftliche Begehrlichkeit aus?

Doch Epikur blieb dabei nicht stehen. Eritis sicut deus,[1]) schreibt er einem Schüler. Auch nur im Besitze des unumgänglich Notwendigen, entblößt von allem, was nicht die physischen Bedingungen unseres Leibes gebieterisch fordern, soll sein Weiser ein göttliches Glück genießen.[2]) Unter den Bedürfnissen sind welche natürlich und notwendig (φυσικὰ καὶ ἀναγκαῖα), andere natürlich, aber nicht zugleich notwendig (φυσικὰ ἀλλ᾽ οὐκ ἀναγκαῖα), noch andere weder natürlich noch notwendig (οὔτε φυσικὰ οὔτε ἀναγκαῖα). Auch Aristipp wußte sich mit denen der ersten Klasse im Notfalle zu begnügen; aber seine Lebensfreude und sein griechischer Schönheitssinn zog ihn fort bis zur zweiten,

---

[1]) Ζήσῃ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις, schreibt er dem Menekles.

[2]) Ὕδωρ καὶ μᾶζαν ἔχων ὁ σοφὸς αὐτῷ τῷ Διὶ διαγωνίζοιτο ἂν περὶ τῆς εὐδαιμονίας.

ja bis zur dritten Klasse.[1]) Wiewohl er auch die Lumpen des Bettlers, wie Plato bewundernd von ihm sagte, zu tragen verstand, mochte er doch lieber den Purpur der Könige tragen. Nur aber, wer sein Leben auch freundlich gestaltet, schien ihm wohl erst ein wahrhaft menschliches Leben zu führen. Epikur hingegen hatte den Bedingungen des Glücks zu tief nachgedacht, um eine so liebenswürdige und heitere Entscheidung treffen zu können. Das Verlangen nach Genuß schien ihm, selbst weise geregelt, wohl oft zum Unglück, nie aber zu einem reinen und vollkommenen Glück führen zu können. Sein Weiser handelt nicht mit der Glücksgöttin, sondern sucht sich rechtzeitig gegen ihre Launen sicher zu stellen. Aristipp selbst ließ sich ihre Gaben sehr gern gefallen und genoß sie heiteren Sinnes, dabei möglichst wenig an den möglichen Verlust denkend. Wenn sie aber mit schnellem Flügel davoneilte, wie es in jenem Verse des Horaz heißt, vermählte er sich wieder der Armut und fand in seiner Philosophie die Kraft zu entbehren. Im Genusse war er stets sein Herr: ἔχω οὐκ ἔχομαι. Nicht Enthaltsamkeit, sondern weiser und besonnener Genuß war seine Losung.[2]) Auch er erwartete von der Philosophie keine höhere Gabe als die Freiheit. Allen Gewalten zum Trutz sich erhalten, das ist ihm die Devise des Philosophen.[3]) Und er selbst war glücklich: das Unglück hatte ihm nicht zu arg mitgespielt, und in die gewöhnlichen Zufälle wußte sich sein gewandter Sinn zu finden. Gleichwohl war er sich bewußt, daß es doch auch noch ganz anders hätte kommen können. Deshalb sagte er vorsichtig, gewöhnlich (κατὰ τὸ πλεῖστον) sei der Weise glücklich.

So anheimelnd auch alles klingt, was wir von Aristipp hören, so ist es doch weit davon entfernt, etwas Geschlossenes und Ganzes zu sein: er übt die Kunst des Lebens wie ein geistreicher Dilettant und philosophiert mehr aus der Eigentümlichkeit seiner besondern, mit einer ungewöhnlich glücklichen Heiterkeit begabten Natur heraus, als indem er den allgemeinen Bedingungen menschlicher Natur und menschlichen Daseins Rechnung trägt. Unter allen Umständen freilich schöpft der Philosoph und Dichter aus der Beobachtung und Kenntnis seiner selbst das reichste und zuverlässigste Material für seine Offenbarungen; aber er muß doch stets, wenn er für alle Zeiten gelebt haben will, sein Selbst zum Selbst der Menschheit erweitern, wie es im Faust heißt. Daß Aristipp dies gethan habe, muß man leugnen. Deshalb hat sein Wort und sein Leben wohl in einzelnen verwandten Seelen, wie in der des Horaz, ein freundliches Echo geweckt, aber für die große Menge der übrigen hat er nicht gelebt. Epikur hingegen hat gelebt für alle Zeiten. Ein Hauptverlangen unserer Natur hat er bis in die letzten Wurzeln verfolgt. Sein Verdienst ist kein geringeres, als eine von den wenigen möglichen Lebensauffassungen konsequent durchgeführt zu haben. Deshalb wurde er auch von seinen Schülern verehrt wie ein Religionsstifter, wie der Offenbarer einer Wahrheit, welche alle längst mit unbestimmter Sehnsucht gesucht hatten. Deshalb hat man auch später, trotz aller Verleumdungen, welche sich trübend auf seinem Namen gelagert hatten, immer wieder an ihn angeknüpft. Ja, auch heute

---

[1]) Omnis Aristippum decuit color et status et res
Tentantem maiora, fere praesentibus aequum (Horat. epist. I, 17, 23. 24).

[2]) Diog. Laert. 75: Τὸ κρατεῖν καὶ μὴ ἡττᾶσθαι ἡδονῶν κράτιστον, οὐ τὸ μὴ χρῆσθαι.

[3]) „Et mihi res, non me rebus subiungere conor." Horat. epist. I, 1,19.

darf man ihn nicht zu den Toten zählen. Der Geist seiner Physik und Ethik geht um, nur daß, was bei Epikur zu einem wohlgeordneten Ganzen vereinigt, sich gegenseitig erklärte und behauptete, heute gesondert behandelt zu werden und deshalb viel von der Intensität seiner Wirkung zu verlieren pflegt.

Aus dem ersten Lallen der Natur glaubte Epikur doch deutlich herauszuhören, daß das Glück, das Behagen, die Seligkeit allen lebenden Wesen als höchstes Ziel vorschwebt. Als die erste Form der Verwirklichung erkannte er jenes dumpfe, vegetativische Behagen des befriedigten Lebensgefühls, welches an den Augenblick gebunden ist. Mit unausrottbarem Drange streben alle Wesen, ein jedes in seinem Kreise, diesem elementaren Glücke zu; ja, bei schärferem Hinsehen muß man in diesem Streben die alles Leben erhaltende Kraft selbst erblicken. In diesem Sinne sind auch die Tiere Epikureer. Das erste eigentümlich menschliche Stadium der Glückspholosophie aber ist da verwirklicht, wo man sich von der Tyrannei des Augenblicks zu befreien gelernt hat und mit Verwertung der Vergangenheit und der Zukunft vorausdenkend und den drohenden Schmerz stets in Rechnung ziehend, klug sich eine möglichst große Summe von Glück zu schaffen sucht.

Hierauf folgt eine dritte Stufe, auf welcher es sich nicht mehr um Glück und Genuß im gewöhnlichen Sinne handelt, sondern um Seligkeit. Das ganze Leben gilt es nunmehr dem idealen Ziele des Lebens gemäß zu gestalten. Schon auf der zweiten Stufe, welche die Stufe der Klugheit ist, begreifen wir, daß es zum Glücke notwendig ist, auf vieles zu verzichten, daß eine rückhaltlose Hingabe an die Begehrlichkeit unserer Natur sicher zum Unglücke führt. So im einzelnen Falle oft verzichtend, reifen wir der dritten Stufe entgegen, welche die Stufe der Weisheit ist. Hier wird das Verzichten in ein System gebracht. Bald sieht man auch nicht mehr sehnsüchtig dem vorbeiziehenden Glücke nach. Epikurs anfänglich so heitere Lehre wird nun ernst, ja traurig, wie Seneca sagt. Das heilige Grau der Abenddämmerung breitet sich über die lachenden Farben des Lebens. „Du höreſt ja, von Freud' ist nicht die Rede," kann nunmehr auch Epikur dem Verleumder antworten. Zuletzt erscheint er wie einer, der in einer Art von heiliger Sammlung und Einkehr in sich selbst den Frieden sucht, welchen die Welt nicht geben kann. Nunmehr begreift man auch die heilige Verehrung, welche ihm seine Schüler über seinen Tod hinaus bewahrt haben, begreift man auch die Autorität seiner Lehre, welche ohne Änderungen und Zuthaten wie eine Offenbarung sich fortpflanzte und als der glücklich erreichte Gipfel menschlicher Lebensweisheit betrachtet wurde, auf welchem angelangt, alles Streben und Nachdenken eine finale Beruhigung zu finden schien. Die colloquia des Erasmus enthalten eins mit der Überschrift Epicureus, in welchem sich der gelehrte und gewandte Mann nichts anderes zu beweisen vorsetzt, als daß der wahre Christ der wahre Epikureer ist. Nur wenige sind dem Epikur bis zu Ende gefolgt. Es liegen aber zahlreiche Dikta von ihm, namentlich in den Schriften des Seneca, vor, aus welchen klar hervorgeht, daß er den Bedingungen des Glückes nachsinnend, zur Überwindung dessen, was man Genuß nennt, gelangt und in dem Hafen seliger Entsagung gelandet ist.[1])

[1]) Nulli magis sunt Epicurei quam Christiani pie viventes. — Vivunt illi vitam voluptariam, quos Christus appellavit ob id beatos, quod lugeant? Mundo

Wer zum Glücke gelangen will, lehrt Epikur, müsse seine Wünsche klug auf das beschränken, was er mit Sicherheit zu erreichen hoffen kann. Man begehre nicht das Entbehrliche oder gar das der Natur zuwiderlaufende Überflüssige. Εὐπόριστος ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος ist ein oft citiertes Diktum des Epikur. Die großen Wohlthaten der Natur sind allen gleich zugänglich, und wer seine Wünsche über dieses Notwendige und Natürliche nicht hinausgehen läßt, ist sicher das zum Leben und zum Glücke Notwendige zu finden. Dieser und ähnliche von den Alten oft geäußerte Gedanken beweisen übrigens, daß die Griechen und Römer unter ihrem freundlicheren Himmel und in ihren einfacheren Verhältnissen die ganze schauerliche Tiefe der modernen Armut nicht kennen gelernt haben. Eine Lehre der Entsagung ist die unausbleibliche Folge der Einsicht, daß mit der wachsenden Begehrlichkeit auch die Gefahr des Scheiterns wächst. Eine ausgedehnte Festung ist schwerer zu verteidigen, als eine einzelne, gut befestigte Position. Um also dem Unglücke weniger Angriffspunkte zu gewähren und ihr Leben möglichst wenig von unberechenbaren Einflüssen abhängig zu machen, zeigen die alten Philosophen überhaupt Neigung, ihr äußeres Leben in einen möglichst kleinen Kreis zusammenzudrängen. Die Εὐτέλεια war ja auch das Losungswort der Cyniker, und Sokrates sagte, nichts zu bedürfen sei das Vorrecht der Götter, so wenig als möglich bedürfen aber hieße den Göttern nahe kommen.

Epikur unterscheidet sich jedoch wesentlich von den Cynikern und Stoikern sowohl als von dem christlichen Heiligkeitsideal. Er hielt an dem Satze fest, daß die große Triebfeder des Lebens die Sehnsucht nach dem Glücke sei und suchte auch auf der höchsten, dem Menschen erreichbaren Stufe diesem Prinzipe, welches der Ausgangspunkt seines Philosophierens gewesen war, treu zu bleiben, nicht aus doktrinärem Eigensinn, sondern weil er nur so eine wirkliche philosophische Einheit in der Auffassung des Lebens glaubte herstellen zu können. Man erwäge, wie schwer es im Gegensatze dazu den Stoikern wurde, ihr sittliches Ideal mit den klar erkennbaren Regungen der Natur in Übereinstimmung zu bringen. Sie konnten gleichfalls den egoistischen, auf Bewahrung vor allem der eigenen Existenz gerichteten Naturtrieb nicht ableugnen. Dieser individuellen Natur setzten sie nachher aber eine allgemeine Natur, ein Naturgesetz, gegenüber, welches jener individuellen Natur geradezu Widerstrebendes riete.[1]) In diesem Sinne, der stoischen Lehre folgend, sagt Cicero öfters, es sei gegen die Natur, den eigenen Vorteil dem Vorteile der Gesamtheit nicht aufzuopfern. Jene höhere Natur, welche auf die beste Gestaltung des Ganzen gerichtet ist, meinten sie nämlich, trete auch in dem Individuum, wenn es reif geworden sei, an die Stelle der individuellen Natur.

Noch bemerkenswerter ist der Unterschied zwischen dem Epikurischen Seligkeitsideal und der christlichen Heiligkeit. Für Epikur handelt es sich

---

videntur lugere, sed re vera deliciantur, ac quod dici solet, toti melle peruncti suaviter vivunt, adeo ut cum his collati, Sardanapalus, Philoxenus, Apicius aut si quis alius est voluptatum studio nobilitatus, tristem ac miseram peregerint vitam.

[1]) Diogenes VII, 85: Τὴν δὲ πρώτην φασὶ τὸ ζῷον ἴσχειν ἐπὶ τὸ τηρεῖν ἑαυτό. — 88: διόπερ τέλος γίγνεται τὸ ἀκολούθως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἔστι κατά τε τὴν αὑτοῦ καὶ κατὰ τὴν τῶν ὅλων, οὐδὲν ἐνεργοῦντας ὧν ἀπαγορεύει εἴωθεν ὁ νόμος ὁ κοινὸς ὅσπερ ἐστὶν ὁ ὀρθὸς λόγος διὰ πάντων ἐρχόμενος, ὁ αὐτὸς ὢν τῷ Διΐ.

nicht um eine Überwindung, sondern um eine Erfüllung der Natur. Wer mehr materiellen Genuß für sich erstrebt, als jenes geringe Maß, welches die Natur selbst für ausreichend erklärt, fällt damit von der Natur ab, und was er durch diesen Verrat gewinnt, wird ihn nicht wesentlich reicher und glücklicher machen, weil sein Weg von Schwierigkeiten und Gefahren aller Art umlagert ist. Das Glück ist gewissermaßen die logische Folge eines gesetzmäßigen, d. h. der Natur gemäßen Lebens, wie man andrerseits in der unnatürlich gesteigerten Begehrlichkeit als solcher schon den Keim künftiger Bestrafung und Ausgleichung suchen muß. Vor allem aber ist das christliche Heiligkeitsideal ein transcendentes, während die Epikurische Sittenlehre durchaus immanent ist. Für Epikur ist dieses Leben alles: es hat in sich sein Ziel und seinen Schwerpunkt. Für den Christen ist es nur eine Vorbereitung auf ein nachfolgendes, besseres Leben. Ohne Zweifel ist es viel leichter, vom Standpunkte des Christentums aus das Leben und die Pflichten des Menschen zu regeln, ihn zur Geduld zu ermahnen und ihn mit den Übeln dieses Daseins auszusöhnen. Epikur konnte seinen Bekennern das Leben nicht als eine Pilgerfahrt in fremdem Lande darstellen, aus deren Drangsalen wir durch den Tod in unsere wahre Heimat hinübergeführt würden. Hier und nirgends sonst, sagte er, sollen wir leben. Rechnet nicht auf künftige Belohnungen, fürchtet aber auch nicht künftige Strafen. Hier auf Erden ist die Hölle, hier ist aber auch das Paradies. Wählt selbst! Lebt ihr dem Willen der Natur gemäß, so werdet ihr glücklich sein; verschließt ihr aber euer Ohr ihren Mahnungen, so werden euch hier schon auf Erden alle Qualen treffen, welche die Phantasie der Dichter in die Hölle und in das Leben nach dem Tode verlegt hat. Bekämpft also den Ehrgeiz, bekämpft die Habsucht! Denn dies sind die Hauptquellen alles menschlichen Unglücks.

Doch welcher Art ist jene irdische Seligkeit, auf welche Epikurs gesamte Lehre abzielt? Welcher Art ist die ἡδονή, durch welche sie zustande gebracht wird? Eine große Schwierigkeit liegt in diesem Worte selbst, welches Epikur für die Darstellung seines Gedankens herübergenommen hat, weil es doch nach dem üblichen Sprachgebrauche die Vorstellung einer lebhaften, lärmenden Lust erweckt. Nicht einmal aber jener primitivsten, durch keine sittliche Kultur veredelten Lust, welche wir oben als die körperliche bezeichnet haben, kommt dieser Charakter zu. Nicht von einem berauschenden Genusse, sondern von dem behaglichen Lebensgefühl war ja dort die Rede gewesen.

Aristipp charakterisierte die ἡδονή, welche er meinte, als eine sanfte Bewegung, vergleichbar dem Zustande des Meeres, wenn es weder durch Stürme aufgewühlt ist, noch in völliger Ruhe wie schlafend daliegt. Epikur hingegen setzte die höchste Lust — in die absolute Ruhe, in die Abwesenheit des positiven Schmerzes, wie des positiven Vergnügens. Alle positive Lust ist nur ein Mittel, um eine Lücke, einen Mangel auszugleichen. Höher aber, als das Mittel, glaubt er den Zweck stellen zu müssen, dem zu Liebe es angewandt wird. Hat die Ausgleichung stattgefunden, so wird es still in der Seele, und es tritt ein Zustand wunschloser Ruhe ein. Diese ἀπονία und ἀλυπία ist das Höchste und Schönste, dessen die menschliche Empfindung nach Epikur fähig ist. Nicht eine unvollkommene Vorstufe des Genusses, nicht ein mattes, trauriges Surrogat des Genusses erblickt er in dieser Abwesenheit

des körperlichen Schmerzes und der Gemütsbekümmernis, sondern den Ausdruck einer reinen Harmonie und des völlig richtig Gestimmtseins, das Schlußresultat leiblicher und geistiger Gesundheit. Hier ist kein Schwanken und unruhiges Suchen mehr, sondern der Schwerpunkt ist gefunden, und ein tiefes, volles Behagen hält in diesem Zustande fest. Allerdings kann man diese höchste Lust des befriedigten Wunsches mit jenem physischen Behagen der körperlichen Sättigung vergleichen.[1]) Wer es so betrachtet, wird gegen Epikur nicht mehr die Anklage erheben, daß er Widerstreitendes sage, indem er bald dem körperlichen Genusse das Wort zu reden, bald wieder die Lust ganz unmateriell zu fassen und als die Abwesenheit des Schmerzes zu bezeichnen scheine. Hunger und Durst sind die einfachsten Formen der ungestillten Begierde, und alle Sprachen legen diesen Vergleich zu Grunde, so oft sie von den höheren Arten des Begehrens reden.

Auf diese Art ordnet Epikur die flüchtige, berauschende Lust in einer ebenso wahren als edlen Weise dem dauernden Zustande der befriedigten Ruhe als ein Mittel und als ein vorbereitendes Moment unter. Hier aber entsteht eine andere Schwierigkeit. Das Bedürfnis, und in seinem Gefolge das Verlangen, dieses Bedürfnis zu befriedigen, ist es ja doch, was die Bewegung des Lebens ausmacht. Ja, was ist Leben anders als Bewegung? Eine Sittenlehre, welche, wie die christliche, die Erfüllung des Daseins darin setzt, sich für das Jenseits bereit zu machen, muß konsequent durchgeführt mit der Verneinung des Lebens schließen. Mit welchem Rechte aber unternimmt es Epikur, so gründlich von dem Wunsche zu heilen, daß keine Wurzeln des Verlangens mehr in der Seele übrig bleiben? Denn die Natur hat nur eine beschränkte Anzahl von Genüssen zu ihrer Verfügung, und wenn einer in alle Ewigkeiten weiter leben möchte, würde sie ihm doch, wie sie selbst am Ende des dritten Buches bei Lucrez gesteht, immer wieder dasselbe vorsetzen müssen. Wie bald muß also, wer einmal an Epikurs Hand den richtigen Weg betreten hat, die Reihe der Wünsche durchlaufen haben! Kein ideales Ziel winkt ihm nun aber. Leise wiederholen sich die Bedürfnisse seines physischen Lebens; aber alles, was darüber hinausgeht, muß bald in der Ruhe des Todes erstorben da liegen.

Man vergegenwärtige sich alle Konsequenzen jenes Gedankens, daß das höchste Glück in die ἀπονία, ἀλυπία, ἀταραξία zu setzen sei. Epikur scheint damit in der That alle Pforten des Lebens zu verschließen. Das Ringen und Streben als solches ist nach ihm ja eine Unvollkommenheit, welche durch den Stillstand mit Erreichung des Zieles beseitigt und erledigt wird. Alles Streben deutet ja auf einen Mangel, und erst die Ruhe ist das Zeichen einer voll ihrer selbst genießenden Natur. Epikur kann also die Sinne nicht ermuntern, sich geschäftig im Leben zu tummeln und vieles täglich zu wagen, um das Glück zu erjagen. Denn das Glück liegt ihm ganz wo anders. Wozu soll er sie anreizen, sich die Mittel zum Genusse durch Mühe und Arbeit in Fülle zu erwerben? Ein Weniges genügt ja dem Weisen zum

---

[1]) Ich verweise wiederum auf Guyau, La Morale d'Épicure p. 49, der im Widerspruch mit den sonstigen Darstellungen der Epikurischen Philosophie diesen Gedanken mit einer ausgezeichneten Konsequenz und Klarheit entwickelt hat.

Glücke, und was der Thor darüber hinaus sich wünscht oder besitzt, schafft ihm nur Unruhe und Unglück. Hier aber zeigt sich eine bedenkliche Lücke in der Theorie des Glücks. Ohne Zweifel sind es geringfügige Ziele, welchen die große Masse der Menschen mit Eifer nachstrebt, und es steht dem Philosophen, welchem der höhere Sinn des Lebens aufgegangen ist, wohl an, mitleidsvoll dazu zu lächeln. Wer aber noch nicht auf dem heitern Gipfel des Tempels der Weisheit angelangt ist, für den liegt in der Mühe, im Ringen mit den Schwierigkeiten und Gefahren noch ein höherer Genuß als in der Epikurischen Ruhe des gestillten Verlangens. Epikur hatte kein Verständnis dafür, daß für jedes Wesen die ihm gemäße Thätigkeit eine unversiegbare Quelle des Genusses ist. Er urteilte über die Menschen nach sich und seinesgleichen, den Philosophen, und vergaß dabei, daß nicht alle, die nichtigen Zielen nachstreben, mit voller Klarheit sich dieser Nichtigkeit bewußt sind, und daß nur wenigen ein Leben, in jener aufregungslosen Ruhe verbracht, noch lebenswert scheinen möchte. Anstatt ihm als ihrem Erretter zu danken, werden ihn die meisten bald anflehen, von diesem Leben, einem vorzeitigen Tode, sie zu befreien.

Auch Ehre und Ruhm können dem Epikur kein würdiges Ziel für die seinen scheinen. Sisyphus ist dem Lucrez das Bild des Ehrgeizigen, der oft enttäuscht, doch von seinem Wahne nicht lassen kann. Nichts ist der Gemütsruhe so gefährlich als der Ehrgeiz. Λάθε βιώσας war die Devise Epikurs. Nur in Ausnahmefällen, in Zeiten besonderer Gefahr, sagt Seneca, wollte Epikur, daß sein Weiser dem Staate seine Dienste widmete. Diese Abneigung gegen die unruhige und zerstreuende Thätigkeit des öffentlichen Lebens ist ihm zwar mit den meisten Philosophen des Altertums gemeinsam, jedoch hat kein anderer dieser Empfindung einen so unzweideutigen und energischen Ausdruck gegeben. Nichts, sagt Plato, liegt dem Philosophen ferner als die Sorge der Verwaltung; denn seine Gedanken streben immer nach oben, in eine weite Ferne.[1]) Wer einmal die Sonne geschaut hat, will nicht wieder zu den Höhlenbewohnern herabsteigen, um an ihrer Arbeit und an ihrer Ehre teilzunehmen.[2]) Der Philosoph andrerseits allein weiß, was dem Staate frommt. Ehe nicht die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen sind, wird des Elends für die einzelnen, wie für ganze Staaten kein Ende sein.[3]) Überdies ist der Philosoph dem Vaterlande, der gemeinsamen Mutter, kindliche Dankbarkeit schuldig. Deshalb ist es durchaus billig, daß die Philosophen abwechselnd von der Höhe ihrer Betrachtung herabsteigen, um sich zeitweilig mit der ihnen unerquicklichen Thätigkeit des Staatsmanns zu befassen.[4]) Doch derselbe Plato versichert, daß er kein größeres und schöneres Feld für die Bethätigung der Tugend kenne, als den Staat.[5]) Denn

---

[1]) Resp. VII, 517 C: Οὐκ ἐθέλουσι τὰ τῶν ἀνθρώπων πράττειν. ἀλλ' ἄνω ἀεὶ ἐπείγονται αὐτῶν αἱ ψυχαὶ διατρίβειν.

[2]) Resp. VII, 519 D: Μὴ ἐθέλειν πάλιν καταβαίνειν παρ' ἐκείνους τοὺς δεσμώτας μηδὲ μετέχειν τῶν παρ' ἐκείνοις πόνων τε καὶ τιμῶν.

[3]) Resp. I, 473 D.

[4]) Resp. VII, 520 C: Καταβατέον ἐν μέρει ἑκάστῳ εἰς τὴν ἄλλων ξυνοίκησιν καὶ ξυνεθιστέον τὰ σκοτεινὰ θεάσασθαι.

[5]) Symposion 209 A: Πολὺ δὲ μεγίστη καὶ καλλίστη τῆς φρονήσεως ἡ περὶ τὰς τῶν πόλεών τε καὶ οἰκήσεων διακοσμήσεις.

die Idee des Staates ist ihm ehrwürdig, so weit ihm auch die bestehenden Staaten von der Vollkommenheit entfernt scheinen. Nur im Staate ja kann die menschliche Tugend reifen, erst durch ihn wird die Kultur des innern Menschen (θεραπεία ψυχῆς) möglich.

Aristoteles, von dem man es weniger erwarten sollte, kommt sogar dem Gedanken Epikurs noch näher. Das Glück, sagt er, ist in der Ruhe; man schafft sich Unruhe, um Ruhe zu gewinnen, so wie man Krieg führt um des Friedens willen.[1]) Die Thätigkeit des Staatsmannes (ὁ βίος πρακτικός) strebt einem äußern Ziele zu, wohingegen die dem Philosophen eigentümliche Thätigkeit (ὁ βίος θεωρητικός) ihr Genüge in sich selbst findet. Diese finale Beruhigung und Abgeschlossenheit in sich (das αὐταρκες) fehlt den einzelnen Momenten des handelnden Lebens. Überdies ist das Denken das eigentümlich menschliche Gut. Aus diesem Grunde möchte nur das Glück des der Betrachtung gewidmeten Lebens als vollkommen gelten können.[2]) Freilich dieses Leben ist zu hoch und schön für den Menschen. Aristoteles hält es deshalb für angemessen, daß man sich nicht ganz von den Aufgaben des praktischen Lebens abwende.

Auch die Stoiker nehmen in dieser Frage eine unentschiedene Mittelstellung ein. Alle Staaten sind ihnen ja Staaten von Thoren, in welchen sich kaum hier und da ein Weiser findet. Eine dem öffentlichen Leben gewidmete Thätigkeit konnte ihnen also unmöglich als höchstes Ziel des Lebens erscheinen. Ihrem idealen Sehnen entsprach nur jene civitas mundana, die sie sich erträumt hatten. Dieser aber, sagte Seneca, könne man in der beschaulichen Muße, an seiner eigenen Vervollkommnung arbeitend, sogar besser dienen (de otio 4,2). Höher als den Bürger stellten sie bald den Menschen. Zeno und Chrysippus, sagt derselbe Seneca, hätten doch nicht vergebens gelebt, obgleich sie keine Heere angeführt, keine Ehrenstellen verwaltet, keine Gesetze beantragt hätten (de otio 6). Andrerseits lehrten die Stoiker, daß die wahre Tugend nicht ein ruhender Besitz sei, sondern sich erst im Handeln bethätige. Wo findet sie aber reichere Gelegenheit sich zu üben, als im öffentlichen Leben, im Staate? So schwankten sie zwischen der Liebe zur beschaulichen Einsamkeit und der Pflicht, thatenfreudig an dem Leben teilzunehmen. Schließlich aber bekannten auch sie sich zum Gedanken Epikurs.

Was endlich den heitern und feinen Aristipp betrifft, den Geistesverwandten Epikurs, so erklärte er dem Sokrates, er möchte weder Herrscher, noch Beherrscher sein. In keinen Staat wollte er sich „einschließen". Denn frei sei man nur in der Mitte zwischen jenen beiden. Ohne Freiheit aber kein Glück.[3]) Auch in dieser Hinsicht also wählte Aristipp das seiner Individualität angemessene Beste, unbekümmert darum, daß sein Prinzip, um wiederum in Kants Sprache zu reden, nicht allgemeine Maxime des Handelns für alle werden konnte.

Epikur seinerseits wußte, daß erst, nachdem menschliche Vereinigungen entstanden waren, ein feinerer Ausbau des Lebens möglich geworden war.

---

[1]) Aristot. Eth. Nicom. X, 7: Δοκεῖ δὲ ἡ εὐδαιμονία ἐν τῇ σχολῇ εἶναι· ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν. καὶ πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν.

[2]) Ebendort: Ἡ λεγομένη αὐτάρκεια περὶ τὴν θεωρητικὴν μάλιστ' ἂν εἴη. — Ὁ δὲ τοιοῦτος ἂν εἴη βίος κρείττων ἢ κατ' ἄνθρωπον.

[3]) Xenoph. Memor. II. 1.

Die Staatenbildung war auch in seinen Augen ein wichtiges Moment in der Geschichte der menschlichen Entwicklung. Das sehen wir aus dem fünften Buche des Lucrez. Von einer wie anregenden Originalität seine Gedanken über diesen Punkt waren, sieht man auch daraus, daß Hobbes und Rousseau gerade durch ihn inspiriert sind, trotzdem andere Philosophen des Altertums, so zu sagen, mit lauterer Stimme über den Staat geredet hatten. Plato und Aristoteles sind der Ansicht, daß die menschliche Eigentümlichkeit sich nur im Staate entfalten könne. Nur im Staate, sagte Plato, wie wir gesehen haben, ist die θεραπεία ψυχῆς möglich; Zweck des Staates ist, nachdem die menschliche Bedürftigkeit ihn hat entstehen lassen, sagt Aristoteles, das menschliche Gut zu verwirklichen (γιγνομένη [ἡ πόλις] μὲν τοῦ ζῆν ἕνεκα, οὖσα δὲ τοῦ εὖ ζῆν). Beide setzen also dem Staate ein sittliches Ziel. Nicht so Epikur. Der Staat hat den Egoismus geregelt und dadurch eine ruhige Entwicklung möglich gemacht. Er gewährt den seinen den unschätzbaren Vorteil der Sicherheit und Sorglosigkeit. Damit ist aber auch seine Aufgabe nach Epikur erfüllt. Für sein Seelenheil, d. h. im Sinne Epikurs für die Gestaltung seines Glücks, seiner irdischen Seligkeit, muß jeder selbst sorgen. Nichts also zieht ihn hin zum Staate, wohl aber stößt ihn vieles ab. Die öffentliche Thätigkeit mit ihrem Lärm und ihrer Aufregung mußte die Arbeit der Selbsterziehung und inneren Heiligung hindern, von der Unruhe des Ehrgeizigen zu schweigen, der mit Leidenschaft nichtigen Zielen nachjagt. Je weniger kompliciert das Leben ist, um so größer ist die Gewähr des Glückes. Denn sobald wir den Kreis unserer Individualität verlassen, treten wir in das weite Gebiet der Dinge, welche, wie Marc Aurel im Anfange seiner Betrachtungen sagt, οὐκ ἐφ' ἡμῖν sind. In dem Bestreben also, den Menschen möglichst zum Herrn seines eigenen Schicksals zu machen, isolierte ihn Epikur. Nicht sollte er am Staate teilnehmen; auch riet er den seinen ehelos zu leben. Alle Berührungen mit dem Leben schaffen Störungen und Enttäuschungen: wer also seines Glückes sicher sein will, muß möglichst wenig nach außen streben. Was man dabei entbehrte, schien dem Epikur von geringem Werte im Vergleich zur Harmonie des Innern, welche man so sichrer hoffen durfte zu gewinnen. So empfiehlt er also ein Leben, welches dem Ideal mönchischer Abgeschlossenheit ziemlich nahe kommt: nach außen sind nur einige Notwege offen gelassen, und alle Ströme des Lebens sind nach innen gelenkt.

Wie wenig ein solches Ideal auch handelsfreudigen Naturen sympathisch sein mag, man darf deshalb nicht die ganze Sittenlehre Epikurs als eine egoistisch allein auf die Glückseligkeit des Individuums berechnete betrachten. Mit dem Worte „Egoismus" ist der Begriff einer Begehrlichkeit verbunden, welche in irgendeiner Hinsicht sich auf Kosten anderer bereichern möchte. Der Weise Epikurs verübt aber ebensowenig irgendwelchen Raub an einem andern als der christliche Heilige. Man mag diesen gegen das Gedeihen des Ganzen gleichgültigen Individualismus als einen schädlichen Irrtum bezeichnen, aber einen sittlichen Makel darf man daran nicht erblicken. Will man das Egoismus nennen, so gestehe man wenigstens, daß es ein sittlicher, ja ein heiliger Egoismus ist. Mit einer noch tieferen Gleichgültigkeit als Epikur stand ja das Urchristentum dem staatlichen Leben gegenüber. Deshalb bezeichnet

Lange in seiner Geschichte des Materialismus den Ausdruck „christlicher Staat" als einen Widerspruch in sich. Freilich durften dem Urchristen alle Versuche das Äußere des Lebens vernünftig zu gestalten, mit größerem Rechte gleichgültig sein, weil es ihm ja nur darauf ankam, durch Gestaltung seines Innern sich für ein höheres Leben tauglich zu machen. Epikur hingegen, der so nachdrücklich dem Leben jede transcendente Bedeutung absprach, schien kein Recht zu haben, so gründlich von den Bedingungen des äußern Lebens zu abstrahieren. War dies aber ein Fehler, so war es wenigstens ein vornehmer Fehler. Nicht um in ungestörter Stille sich dem Vergnügen zu ergeben, rief Epikur die seinen vom öffentlichen Leben zurück, sondern weil er in der Arbeit des Lebens etwas Zerstreuendes erblickte und weil es ihm nicht gut möglich schien, jene höhere Aufgabe des Lebens, sich durch Gestaltung seines Innern für das ideale Glück empfänglich zu machen, inmitten der Unruhe des öffentlichen Lebens zu erfüllen. Wer kann sich darüber wundern, daß nicht alle Schüler Epikurs die sittliche Bedeutung dieses Individualismus erkannt haben? Darf man auch das Mönchtum und das Cölibat für alle Auswüchse verantwortlich machen, welche seinem Boden entsprossen sind? Nur dies eine darf man auch dem Epikur vorwerfen, daß er da einen Gedanken zur sittlichen Maxime erheben wollte, welchen rein zu erfassen nur sehr wenige fähig sein konnten.

Die Sprache, wiewohl ein Instrument von bewunderungswürdiger Feinheit, reicht doch für die höchsten Bedürfnisse nicht aus. Namentlich wo es sich um scharfe Bezeichnung einer Nuance des innern Lebens handelt, zeigen die alten Sprachen nicht selten eine bedauerliche Armut. Aber selbst in den modernen Sprachen muß man oft darauf verzichten, einen fein ausgearbeiteten Zustand des innern Lebens durch ein einziges Wort bezeichnen zu wollen. Verhängnisvoll, wiederhole ich, wurde für das Verständnis Epikurs der vieldeutige Ausdruck ἡδονή. Sodann war es nicht möglich, jene ideale Stimmung des Weisen, welche Freude zugleich ist und nicht ist, unzweideutig durch einen kurzen Ausdruck zu kennzeichnen. Epikur entschloß sich, vielleicht nach langem Schwanken, sie negativ zu bezeichnen und nannte sie ἀπονία, ἀλυπία, ἀταραξία, wie andere Philosophen vor ihm mit ähnlicher Einseitigkeit von ἀναλγησία und ἀθαμβία geredet hatten. Um uns jene toten Worte im Sinne Epikurs zu beleben, müssen wir uns als positive Kehrseite der Schmerzlosigkeit und Aufregungslosigkeit die selige Befriedigung über diesen errungenen Zustand und die heitere Stimmung geistiger Klarheit hinzudenken. Mit dieser Stimmung erstirbt aber zugleich alle Bewegungslust und Thatenfreudigkeit.[1]) Wer so hoch gestiegen ist, hat eben die Geheimnisse des Lebens durchschaut. Die Reife des Daseins gewinnend, ist er bis an den äußersten Rand des Lebens vorgeschritten. Wandelt er fortan nicht wie ein Überlebter unter den Lebenden, wie einer, der für das Leben zu vollkommen geworden ist? Was geworden ist, muß Werdendem Platz machen. Sollte nun nicht auch er neuen Strebenden und Irrenden, seiner Vollkommenheit überdrüssig, weichen wollen?

---

[1]) Guyau, La morale d'Épicure faßt den Unterschied zwischen Aristipp und Epikur in folgende Formel: „Le dernier précepte d'Aristippe est celui-ci: Change, c'est-à-dire: Vis dans le temps. Le précepte d'Épicure est le suivant: Reste le même c'est-à-dire: Autant que possible, vis hors du temps.

Man sieht, daß sich beim Anblick des Epikurischen Weisen melancholische Betrachtungen aufdrängen. Gleichwohl muß man sich hüten, die Freude aus diesem Bilde ganz zu entfernen; sonst verwandelt sich jenes höchste Glück Epikurs in die Seligkeit des christlichen Heiligen. Dazu fehlt aber dem vollkommenen Epikureer außer der Aussicht in das Jenseits die heilige Leidenschaft der ekstatischen Stimmung, welche dem Heiligen für die mangelnde Bewegung des äußern Lebens einen innern Ersatz bietet. Dieser Gedanke selbst freilich erweckt eine neue Verlegenheit. Der Heilige, dem weltlichen Wunsche ersterbend, baut in sich eine neue Welt auf, in deren heiligem Umkreise sich für die Kräfte seines Geistes und seines Gemüts ein weites Feld der Bethätigung findet. Ein anderes Leben mit andern Wünschen und andern Hoffnungen ist bei ihm an Stelle des erstorbenen getreten. Womit aber füllt der Weise Epikurs die Leere seines Lebens? Kein Jenseits winkt ihm, kein Gott bekümmert sich um ihn: er ist allein mit sich und seiner stolzen Vollkommenheit.

Man muß sich, an dieser Stelle angelangt, durchaus davor bewahren, dem Epikur gewisse moderne Empfindungen zu leihen, für welche auch das sinkende Altertum noch zu jugendlich war. In dem Buche von C. Martha (Le poème de Lucrèce) findet sich ein Schlußkapitel mit der bezeichnenden Überschrift: Tristesse du système. Dort wird davor gewarnt, dem alten Dichter und Philosophen nicht mit einer Art von moralischem Anachronismus jene edle Trauer über die Nichtigkeit des Lebens zu leihen, welche moderne Dichter so oft poetisch behandelt haben. C. Martha weist darauf hin, daß Lucrez voll und ganz mit seiner Philosophie zufrieden ist und sich keine bessere wünscht. Gleichwohl malt er sich gleich darauf mit durchaus moderner Empfindungsseligkeit den Dichter aus, wie er in heiteren Nächten den großen Mysterien des Alls nachsinnt und nichts anderes ihm entgegenschallt, wenn er seine Gedanken in die Weiten des unendlichen Raumes sendet, als jene trostlose Lehre, daß dies alles nur eine blinde Vereinigung von Atomen ist, ein Werk des Zufalls, ein unvollkommenes Werk. Die Unordnung sieht er in der Welt regieren, nichts darin ist auf die Bedürfnisse des Menschen berechnet. Quelle source de réflexions amères! Dazu komme der trübe Glaube an das fortschreitende Alter und Entarten der Natur. Also nicht einmal eine schöne und lachende Zukunft zeige sich ihm auf Erden, wie dem modernen Materialisten. Und klage er nicht, daß die Civilisation nur neue Übel und Laster habe entstehen lassen? Endlich gelangt er dann zur sehnlich gewünschten Ruhe. Und nun? L'ennui entre dans son âme désertée par les passions. So schließt denn dieses Kapitel, welches davor warnen zu wollen schien, durchaus moderne Gefühlszustände auf den Boden des Altertums zu übertragen, mit dem charakteristischen und effektvoll zugespitzten Schlußsatze: La véritable réfutation de la doctrine qui prêche la volupté, est la tristesse de son plus grand interprète.

Vor allem lege man nicht zu viel Gewicht auf einige ausgesprochen pessimistische Äußerungen des Lucrez. Er sagt allerdings, die Welt könne nicht göttlichen Ursprungs sein, wie wir gesehen haben; dazu seien der Unvollkommenheiten zu viele. Gleichwohl bewundert er wiederholentlich ihre Gesetzmäßigkeit und Schönheit. Eine unsichtbare Gewalt, sagt er, scheine oft

mit klug angelegten Plänen ein neckisches Spiel zu treiben; gleichwohl ist es ihm ein Trost, ja ein erhabener Trost, alles nach ewigen unwandelbaren Gesetzen sich entwickeln zu sehen. Er beschreibt in rührenden Versen die Hülfslosigkeit des Neugeborenen und sagt sich doch mit Stolz, daß eben dieser geringe Sterbliche sich zum Herrn der Schöpfung emporgearbeitet hat. Er glaubt nicht an eine Vorsehung; aber weit entfernt sich verlassen und preisgegeben zu fühlen, jubelt er vielmehr über die Freiheit, welche Epikurs Philosophie ihren Bekennern giebt. Er glaubt nicht an eine Unsterblichkeit; aber er findet es thöricht, immer leben und von neuem fortwährend dieselben Kreise durchlaufen zu wollen. Tot sein aber ist kein Unglück in seinen Augen; denn keine Empfindung ist in den Toten. Kühn sendet er auch seinen Geist in die Weiten der Unendlichkeit; aber selbst von diesem gefährlichen Ausfluge kommt er nicht mit der modernen Traurigkeit im Herzen zurück. Er findet ein stolzes Genügen an seiner Lehre; unglücklich schienen ihm nur die Nichtwissenden. Ihrem Irren ohne Schadenfreude, aber mit dem stolzen Bewußtsein der eigenen, nunmehr erreichten Vollkommenheit von der heiteren Höhe aus zuschauen zu können, ist ihm Vollgenuß des Lebens. Er hat nichts von dem sehnsüchtigen Erkenntnisdrange Hamlets oder Fausts: es giebt keine Gedanken, die ihn furchtbarlich schütteln und die seine Seele doch nicht erreichen kann. Denn er glaubt, daß für immer das Rätsel des Lebens von Epikur gelöst ist. Die Ungewißheit aber hinsichtlich der einzelnen Phänomene macht ihm keine Sorge: genug, daß die Erklärbarkeit des Ganzen unzweifelhaft dargethan ist.

Doch womit beschäftigt sich der Epikurische Weise, nachdem er zu jener dauernden Ruhe des begehrungslosen Zustandes gelangt ist? Man wird allerdings nicht alle Konsequenzen seiner Lehre ziehen dürfen, sonst müßte Epikur als letztes Schlußresultat, wie die Indier, ein tiefes Versinken in sich selbst gelehrt haben. Auf der Höhe angelangt, hätte sich sonst auch sein Weiser niedersetzen müssen, um ruhig den Tod zu erwarten. Diese Wendung aber hat er seiner Ethik nicht gegeben. Indem er die Spitze des Ideals ein wenig umbiegt, gewinnt er wieder Gelegenheit, leise Ströme des Lebens in jene leidenschaftslose Ruhe zu lenken. Die alten Philosophen wußten auch, daß im Falle der Not, wenn man nur ausschaut, ein Wort wirklich sich zur Verfügung stellt. Nur die Tugend war dem Stoiker z. B. ein Gut, nur das Laster ein Übel; gedrängt aber durch den Einspruch der Wirklichkeit, entschloß er sich zu dem Zugeständnis, daß es unter der Fülle des Gleichgültigen doch auch vieles gäbe, was den Gütern und Übeln ähnlich sähe, so z. B. Gesundheit, guter Ruf, Wohlstand u. s. w., und was sie sonst im Gegensatz zu den ἀγαθὰ und κακὰ lieber προηγμένα und ἀποπροηγμένα nennen wollten. Ihr Weiser ist αὐτάρκης, d. h. er bedarf außer der Tugend nichts (οὐδενὸς δεῖται, nulla re eget); aber sie gaben doch zu, daß auch er zum Leben noch manches andere nötig habe (tamen multis illi rebus opus est, χρή). Epikur selbst ferner giebt seinen Göttern menschliche Gestalt. Einen Körper mag er ihnen nicht geben, aber er giebt ihnen eine Art von Körper (quasi corpus); Blut mag er nicht in ihren Adern fließen lassen, wohl aber redet er von quasi sanguis. Auch die Stoiker ja trieben ihr Ideal der ἀπάθεια nicht auf die äußerste Spitze. Wirkliche Affekte (πάθη) durfte ihr Weiser nicht haben, weil die

Affekte vernunftwidrig sind; aber sie ließen ihm doch einen Anflug, einen mit der Vernunft noch vereinbaren niedern Grad dieser Affekte. Statt der Begierde (ἐπιθυμία) gaben sie ihm eine vernünftige Erregung des Willens (βούλησις), statt der berauschenden Freude (ἡδονή) die freudige Stimmung (χαρά), statt der Furcht die Vorsicht (εὐλάβεια). Machen wir von dieser Liberalität, welche die alte Philosophie in schwierigen Fällen zeigte, auch auf den Weisen Epikurs die Anwendung, um ein Bild von seinem Leben und Inhalt für seine ideale Existenz zu gewinnen. Das leidenschaftliche, schmerzartige Wollen, welches einem Mangel entspringt, hatte er überwunden; aber das Wollen selbst, wie der Weltüberwinder, hatte er nicht in sich ertötet. Sein Wünschen und Hoffen war nur leiser geworden, gerade stark genug, um die Oberfläche seines Lebens leise zu bewegen, aber ohne Zweifel noch schwächer als Aristipp es zum Glücke selbst auch für notwendig erachtet hatte. Ängstlich hielt er von seinem Leben alle Aufregungen fern; aber er mied doch nicht die Berührungen des Lebens überhaupt. Epikur selbst hatte, wie allgemein anerkannt wird, die Kraft, seiner Lehre durchaus gemäß zu leben. Wie aber wird sein Leben geschildert, wenn man von offenbaren Verleumdungen absieht? Er stand inmitten vieler Beziehungen, war umgeben von Freunden und Schülern, nach allen Seiten übte er die edelsten menschlichen Tugenden, kurz sein Leben war mit dem reichsten Inhalte gefüllt und machte durchaus nicht den Eindruck jener objektlosen Erhabenheit des der Welt Erstorbenen.

Jene Ruhe, welche Epikur also als das höchste Gut verherrlicht, war doch nicht die absolute Ruhe, welche wir uns eben nur noch unter dem Bilde des Todes vorstellen können. Epikur blieb, auch auf dem Gipfel seiner Weisheit angelangt, ein Lebender, und zwar war er ein glücklicher Lebender. Die weihevolle Seligkeit der mystischen Ekstase war durch seine Philosophie nicht zu erringen, wohl aber ein edles, irdisches Glück, welches durch einen Strahl der reinsten Humanität erleuchtet und erwärmt wurde. Zerlegt man dieses Glück in seine Bestandteile, so wird man drei Hauptelemente darin entdecken: die Tugend, das stolze Gefühl der eigenen Vollkommenheit, die genußreiche Freude der Betrachtung.

Es ist selbstverständlich, daß die Tugend auch dem Epikur zum Glücke durchaus notwendig schien.[1]) Nur das unterschied ihn von den Stoikern, daß die Tugend ihm nicht Selbstzweck, sondern Mittel zum Zwecke der Glückseligkeit war. Nicht bloß die Hölle, wie wir oben gesehen haben, sondern auch die Seligkeit des Himmels verlegt Epikur in dieses Leben. Die Genußsucht, die Habsucht, die unersättliche Ehrbegierde werden schon hier durch grausame Qualen gebüßt; die Mäßigkeit, Gerechtigkeit, Einsicht und Standhaftigkeit finden schon hier ihre schönste Belohnung. Ein Minimum von äußerem Glück, wie es leicht jeder finde, scheint ihm ausreichend, wenn die Tugend in uns wohnt. Ja, äußeres Unglück bei innerer Harmonie ist weit dem entgegengesetzten Zustande vorzuziehen, wenn dem mit Glückgütern gesegneten Leben die innere Gestaltung fehlt.[2])

---

[1]) Diog. Laert. Epic. 140: Οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως οὐδὲ φρονίμως καὶ καλῶς καὶ δικαίως ἄνευ τοῦ ἡδέως.

[2]) Diog. Laert. Epic. 135: Κρεῖττον εἶναι εὐλογίστως ἀτυχεῖν ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν.

Epikurs Weiser ist ein Entsagender. Er verzichtet auf all den überflüssigen Schmuck des Lebens, der so teuer mit Schmerz, Unruhe und Enttäuschungen bezahlt werden muß, und läßt sich an dem leicht erwerbbaren Notwendigen und Natürlichen genügen. Er verzichtet auf den Rausch der Ehre, stets mehr darauf bedacht, sein Inneres zu gestalten, als nach außen zu glänzen. Er flieht auch die sinnliche Leidenschaft, den gefährlichsten Feind des Friedens, indem er der Liebe ihren natürlichen Tribut entrichtet, ehe sie sich zur Leidenschaft steigert (IV, 1037—1287). Auch fern von dem Geräusche der Öffentlichkeit, in der Einsamkeit seines einfachen Lebens, findet er reiche Gelegenheit, seine Tugend zu üben und anderen zu nützen, sich selbst dabei beglückend. Unter den Schriften Senecas sind besonders zwei, welche ganz voll sind von dem Geiste Epikurs und mit einer glücklichen Eindringlichkeit die edle, geräuschlose Muße des sich bescheidenden Weisen schildern: ich meine die Schriften de otio und de tranquillitate animi. Ist denn der nur nützlich, ruft Seneca, der vor Gericht thätig ist oder im Senat über Krieg und Frieden sein Votum abgiebt? Nützt man nicht auch, wenn man die Jugend ermahnt, verkehrte Neigungen bekämpft und das Reich der Tugend ausbreitet? Auch er findet, daß der Weise in der Stille gedeihlicher wirken kann: „A foro quidem et publico recedendum est, sed habet, ubi se etiam in privato laxe explicet magnus animus“ (de tranq. animi 3,2). Ja, wer lieber als Mensch denn als Bürger leben will, findet ein weiteres Feld für seine Tugend. So einfach man auch leben mag, numquam usque eo interclusa sunt omnia, ut nulli actioni locus honestae sit. Auch in der tiefsten Einsamkeit kann man ein cultor virtutum sein (de otio 3,4). Ubi homo est, ibi officii locus.

Als zweites Element in der Glückseligkeit des Epikurischen Weisen glaubten wir oben das stolze Gefühl der eigenen Vollkommenheit zu erkennen. Seine Tugend ist eine erworbene und mit Stolz, wenn auch ohne Eitelkeit, ist er sich ihres Wertes bewußt. Die christliche Demut war eine den alten Philosophen durchaus unbekannte Tugend, und von dem Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit war in ihrem Empfinden nicht die leiseste Spur. Det vitam, det opes, fleht Horaz zum Jupiter, aequum mi animum ipse parabo. Der Tugend nachstrebend, glaubten sie der Götterwürde durchaus gleichzukommen. Ja, der oft so christlich redende Seneca läßt sich auf dem Gedanken ertappen, daß die Vortrefflichkeit des Weisen doch eigentlich verdienstlicher ist, als die Gottes, weil dieser von Gnaden der Natur gut ist, während jener sich seine Tugend selbst errungen hat. Man erinnere sich ferner, daß Epikur seinen Göttern fern von den mühevollen Geschäften der Weltregierung nur den einen Gedanken an die eigene selige Vollkommenheit läßt, und man wird es gerechtfertigt finden, wenn bei der Analyse der Seligkeit des Weisen diesem stolzen Bewußtsein der erreichten Vollkommenheit ein hervorragender Platz eingeräumt wird.

Das charakteristische Hauptelement in dem Gemütszustande des Epikurischen Weisen ist aber die genußreiche Freude des Betrachtens. Er ist seiner Natur nach ein spectator und contemplator. Den Wirren des Lebens und der Leidenschaft selbst entronnen, läßt er seinen Blick mit ruhiger Klarheit auf dem Treiben der Menschen weilen, ohne Zorn, ohne Betrübnis, ohne Schaden-

freude, aber doch innig beglückt, wenn er mit dieser Unruhe die Harmonie seines eigenen Innern vergleicht.

Suave mari magno turbantibus aequora ventis,
e terra magnum alterius spectare laborem:
non quia vexari quemquamst iucunda voluptas,
sed quibus ipse malis careas quia cernere suave est.
Suave etiam belli certamina magna tueri
per campos instructa, tua sine parte pericli.
Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere
edita doctrina, sapientum templa serena,
despicere unde queas alios passimque videre
errare atque viam palantis quaerere vitae,
certare ingenio, contendere nobilitate,
noctes atque dies niti praestante labore
ad summas emergere opes rerumque potiri.
O miseras hominum mentes, o pectora caeca!
Qualibus in tenebris vitae quantisque periclis
degitur hoc aevi quodcumquest! nonne viderest
nil aliud sibi naturam latrare, nisi ut, cui
corpore seiunctus dolor absit, menti' fruatur
iucundo sensu, cura semotu' metuque? (II, 1—19).

Auch die Stoiker, sowie Plato und Aristoteles, haben die Kontemplation als einen Zustand würdigster Menschlichkeit gepriesen; aber der eigentliche Lobredner der philosophischen Betrachtung ist doch Epikur. Die höchste Vollkommenheit scheint ihm dann erreicht, wenn man leidenschaftslos, aber mit der stillen Freude, welche jedes objektive Erfassen begleitet, die Strahlen der Dinge in sich sammelt und dem bang bewegten Leben als ein Zuschauer gegenübersteht. In ähnlicher Weise charakterisierte Pythagoras schon den Philosophen, wie Cicero im fünften Buche der Tusculanen erzählt. Er verglich das Leben den Olympischen Spielen. Die einen zögen dorthin in der Hoffnung, sich durch ihre körperliche Geschicklichkeit einen Preis zu erringen, andere, die Handelsleute, mit der Aussicht auf materiellen Gewinn. Die edelsten aber (tertium quoddam genus eorum idque vel maxime ingenuum) seien diejenigen, welche als Zuschauer kämen, ohne an den Ruhm oder an den Gewinn zu denken. So fänden sich auch unter den Menschen privilegierte Naturen (raros quosdam), welche mit völliger Gleichgültigkeit gegen alles übrige sich in das Anschauen der Dinge vertieften. Dies seien die Philosophen, die Zuschauer im Kampfspiel und auf dem Jahrmarkte des Lebens. Ut illic liberalissimum esset spectare nihil sibi acquirentem, sic in vita longe omnibus studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare.

Eigentlich sind alle großen Philosophen aller Zeiten nicht müde geworden, die Wonne der reinen Betrachtung zu preisen; aber bei keinem wächst dieses Lob mit einer solchen Notwendigkeit aus dem innersten Keime seines Systems heraus, als bei Epikur. Nachdem wir die Bedürftigkeit unserer Natur auf ein kleinstes Maß durch sorgsame Kultur unseres Inneren herabgedrückt und gewissermaßen die Erdenschwere unserer Natur überwunden haben, nachdem wir auch die Erwerbssucht und den Ehrgeiz gebändigt haben, genießen wir als Überschauende die schönste Frucht eines vernünftig vollbrachten Lebens. Epikurs Weiser gleicht einem Wanderer, der rüstig vorwärts strebend, auf der sonnenumglänzten Höhe eines Berges angelangt ist. Viele gewundene

Pfade führen von unten in die Höhe, die er deutlich von seinem Sitze aus verfolgen kann. Er selbst ausruhend und ohne Wunsch, weil kein höheres Ziel mehr ihn beunruhigend lockt und weil seine Seele von dem bunten Bilde unter ihm ganz ausgefüllt wird, betrachtet jetzt die in die Höhe Strebenden, sieht, wie viele sich auf Seitenwegen verlieren, wie andere ermüdet wieder umkehren, wie nur wenige durch kluge Beharrlichkeit auf den Gipfel des Lebens gelangen. Solche Epikureer hat es zu allen Zeiten gegeben, solche Epikureer giebt es auch heute noch. Es sind jene vornehmen Naturen, welche, ohne mit ihrer Vortrefflichkeit zu prahlen, sich doch nicht an die nichtige Geschäftigkeit des Lebens verlieren mögen, weil ihnen die heitere Ruhe leidenschaftsloser Betrachtung mehr zusagt, als die Aufregungen des thätigen Lebens. Und was ist die geschäftige Thätigkeit der meisten anderes als ein Mittel, sich die Öde des eigenen Innern vergessen zu machen?

Man erwäge ferner, daß Epikurs Weiser, auf jener überschauenden Höhe der Betrachtung angelangt, nicht ein mit schmerzlicher Überanstrengung Suchender, mit unendlicher Sehnsucht nach immer tieferen Tiefen der Erkenntnis Verlangender, sondern ein durchaus Befriedigter ist, welcher unerregt, mit der reinen Freude des objektiven Erkennens, einem bunten und interessanten Schauspiel zusieht. Man hat die Kunst ein weltliches Evangelium genannt. In ähnlicher Weise darf man dieses Schauen des Epikurischen Weisen in seiner immanenten Sittenlehre als das Gegenstück zu jenem Schauen Gottes bezeichnen, welches das transcendente Christentum denen als Lohn verspricht, welche reines Herzens sind.

Epikur selbst war sicher, das wahre Wesen der Dinge so weit erkannt zu haben, als es nötig ist für die glückliche Gestaltung des Lebens. Durchaus zufrieden mit dem Erfolge, genoß er den Ertrag seines Lebens, und seine Lehre verkündend, forderte er andere auf in denselben Bahnen zu wandeln. Seine Kontemplation war keine himmelwärts strebende Träumerei. Das Ding an sich glaubte er erkannt zu haben, und in den wechselnden Bildern, die an seinem innern und äußern Auge vorüberzogen, las er täglich die Bestätigung des Erkannten. Seine Erkenntnis war eine noch zu junge, als daß sie ihrer selbst schon überdrüssig hätte werden können. Erst aus dem Boden der alternden Vernunft konnte die melancholische Klage über das ewige Einerlei des Lebens und über die engen Grenzen unseres Horizontes hervorbrechen. Ganz im Gegensatz zu Faust glaubte Epikur, was er brauchte, zu wissen und nur das nicht zu wissen, was er nicht brauchte. Und ganz so schien es auch seinen Schülern. Selbst Religionsstifter haben bei ihren Anhängern kein größeres Ansehen genossen als Epikur. Man nahm, was er gelehrt hatte, als eine Offenbarung und zwar als eine endgültige Offenbarung hin, in deren tiefen Sinn man versuchen müsse einzudringen, die aber weiter zu führen niemandem in den Sinn kam. Epikur galt ihnen als der, welcher den wahren beseligenden Anblick des Lebens enthüllt hatte. Jetzt, nachdem die finstern Nebel verscheucht waren, schien allen das Bild des Lebens, das er sie aufforderte mit ihm zu genießen, heiter, von Licht umgossen, schön und gewinnend vor ihnen zu liegen. Denn auch Epikur bewunderte die Schönheit und Gesetzmäßigkeit des durch Zufall zustande gebrachten Schlußresultates. Der einzige dunkle Punkt in der Welt der Erscheinung war der Mensch selbst: er war ein

Irrender. Seine Selbständigkeit selbst hatte ihn auf Irrwege gelockt, und jetzt büßte er seinen Abfall von der Natur. Freilich wohl, ein Vorwurf war ihm nicht daraus zu machen. Mit der Erweiterung seines Horizontes waren tausend neue Objekte, seine Begehrlichkeit reizend, ihm sichtbar geworden, und aus dem Dunkel der Anfänge waren Schreckgespenster hervorgestiegen, bevor Epikur den Strahl der Offenbarung in diese Finsternis gesendet hatte. Jetzt aber ist das Wesen der Dinge enthüllt, der Weg zum Glücke geebnet, die heitere Höhe dem Blicke bloßgelegt. Von der Qual der unbefriedigten Erkenntnis ist also bei Epikur keine Rede: auch kennt er weder das pessimistische Mitleiden, noch die pessimistische Verzweiflung. Das Glück scheint ihm ja die Bestimmung des Lebens, und in erreichbarer Ferne liegt es vor uns. Inmitten eines mit aller möglichen Einfachheit gestalteten Lebens und auf fast alles, was die Menschen gewöhnlich als Genuß und Freude bezeichnen, verzichtend, übte der Epikurische Weise im kleinen Kreise seiner Umgebung alle humanen Tugenden, im genußreichen Bewußtsein seiner Vollkommenheit und von ferne dem Bilde des Lebens mit Interesse folgend, ungetrübt heiter und gewappnet gegen die Zufälle des Daseins.

Doch zwei Klippen giebt es, an welchen diese Philosophie des Glückes scheint scheitern zu müssen: sie heißen Schmerz und Tod. Prüfen wir, ob es dem Epikur gelungen ist, sein Schifflein bei ihnen vorbeizulenken. Auch er betrachtet es als Aufgabe der Philosophie, zu trösten und zu heilen: in höherem Grade noch als nach dem Ruhm eines Lehrers der Menschheit trachtet er nach dem Ruhm eines Wohlthäters. Gegen die Gemütsbekümmernisse müssen Einsicht und Tugend Schutz und Linderung gewähren; auch ist man, einmal auf dem Wege zur Weisheit, in dieser Hinsicht ziemlich unverwundbar. Wie aber steht es mit dem körperlichen Schmerze? Vor vielen Schmerzen bewahrt die vernünftige Mäßigkeit; gegen die andern, welche abzuwenden nicht in unserer Macht liegt, kämpfte Epikur mit dieser Formel, entweder seien sie von kurzer Dauer oder von mäßiger Stärke. In beiden Fällen seien sie zu ertragen. Epikur wollte seinen Weisen nicht bis zur Empfindungslosigkeit hart machen, aber Geduld und Tapferkeit gehören auch unter seine Tugenden. Außerdem aber bietet er noch besondere Mittel, um den Schmerz zu entwaffnen oder zu entkräften: er ruft zum Schutze der Gegenwart die Vergangenheit und Zukunft herbei. Die Erinnerung an das zurückliegende Angenehme und der Gedanke an den kommenden Genuß, sagt er, seien ein treffliches Mittel, den gegenwärtigen Schmerz zu lindern. Von sich selbst gesteht er, daß ihm die Erinnerung an die philosophischen Gespräche mit seinen Freunden in den Tagen schmerzlichster Krankheit ein wunderbarer Trost gewesen sei.

Mit viel größerer Siegesgewißheit als gegen den Schmerz kämpfte Epikur gegen den Tod. Zwei schwere Ketten glaubte er den Menschen abgenommen zu haben: die Furcht vor den Göttern und die Furcht vor dem Tode. Der Tod ist etwas, was uns nicht angeht, antwortet er; denn keine Empfindung ist in den Toten. Im Spiegel der Vergangenheit lehrt er uns die Zukunft schauen. Was die Unsterblichkeit betrifft, so ist oben gezeigt worden, daß er nicht sowohl die Hoffnung auf Unsterblichkeit den Menschen entrissen, sondern sie vielmehr von der Furcht vor der Unsterblichkeit befreit

hat. Hat nun freilich auch der Zustand des Gestorbenseins für den, welcher nicht an das Fortleben der Empfindung glaubt, nichts Beunruhigendes, so hat doch zu allen Zeiten diese Notwendigkeit des einstigen Sterbens einen trübenden Schatten auf das voraus liegende Leben geworfen. Dazu kam für Epikur eine besondere Schwierigkeit. Nach seiner Philosophie ist doch das Leben, wenn richtig gelebt, ein Gut, nicht ein fragwürdiges Mittleres. Sind also auch die Toten wohl nach seiner Philosophie nicht unglücklich, so scheint die sichere Erwartung des Todes doch die Lebenden auf alle Fälle in ihrem Glücke stören zu müssen. Wenn keine Empfindung mehr in den Toten ist, werden wir allerdings das Leben nicht entbehren; aber wir fühlen jetzt, daß wir es einst werden entbehren müssen. Welche Mittel hatte Epikur, um diese finsteren Schatten zu bannen?

Man muß die Angst vor dem Sterben von der Furcht vor dem Tode selbst wohl unterscheiden. Was die erste betrifft, so bringt er gegen dieselbe keine anderen Mittel in Anwendung als gegen den Schmerz selbst. Ja, wie im Leben der Mut gebietet eine kurze schmerzhafte Operation einem langwierigen, wenn auch weniger intensiven Leiden vorzuziehen, so meint auch Epikur, in Übereinstimmung durchaus mit den Stoikern, daß man sich einem langwierigen Leiden, welches unsere Kräfte und unseren Willen lahm legt, durch den Selbstmord entziehen müsse. Der Schmerz des Sterbens ist also ebenso zu beurteilen wie die andern Schmerzen: so fürchterlich er auch an sich sein mag, eine höhere Rücksicht kann ihn annehmbar erscheinen lassen. Ihn zu ertragen aber lehrt die Tapferkeit, welche mit zur Ausrüstung des Epikurischen Weisen gehört.

Wie aber begegnet Epikur dem Gespenste des Todes selbst? Durch eine lange Reihe von Gründen beweist Lucrez, daß die Empfindung mit dem Leben aufhört und daß der Tod ein tiefer, völlig empfindungsloser Schlaf ist. Das Leben selbst aber ist nach Epikur doch ein Genuß. Wie vermag er uns aber, die Lebenden, darüber zu trösten, daß wir einst diesen Genuß werden entbehren müssen? Als eine Eigentümlichkeit der materialistischen Sittenlehre wurde es im Anfange dieses Kapitels bezeichnet, daß sie den Menschen als ein Naturprodukt verstehen lehrt und ihn denselben Entstehungs- und Entwicklungsgesetzen unterworfen zeigt, wie die unteren Reiche der Schöpfung. Nichts nun hatte einen so tiefen Eindruck auf den Geist des betrachtenden Epikur gemacht, als das unabläßige Schauspiel des Werdens, Wachsens und Vergehens. Überall sah er Wandlungen, überall einen Kreislauf. Damit das Leben frisch und strahlend bleibe, muß es immer wieder von neuem entstehen. Nirgends duldet die Natur etwas Überlebtes; unaufhörlich zieht sie das Alternde zurück in ihren Schoß, um aus dem frei gewordenen Stoffe junges Leben zu schaffen. Freilich muß man sich aus dieser Betrachtung die Vorstellung einer mit bewußter Absicht schaffenden Natur hinwegdenken. Nach Epikur und Lucrez geschieht das vielmehr so, weil es nicht anders geschehen kann und weil der Tod die notwendige Folge des Lebens und der Veränderung ist. Alles, was ist, hat sein Ziel und sein Ende, und die unendliche Dauer vermag den Wert des Glückes und der Vollkommenheit nicht zu steigern. Es ist also gegen die Logik, gegen die vernünftige Einsicht, sich ewig alternd, ewige Dauer des Lebens und eine

endlose Wiederholung desselben Schauspiels zu wünschen. Die Mannigfaltigkeit der Bilder, welche uns das Leben vorführen kann, ist eine erschöpfbare. Auch einem Gastmahle ist das Leben vergleichbar: wer verständig das Dargebotene genossen hat, wird gern, wenn die Zeit erfüllet ist, wie ein satter Gast dankbar von der Tafel aufstehen.[1]) Was ist denn ewig? Was kann denn ewig sein? Sie alle haben vom Schauplatz des Lebens abtreten müssen, die vor uns gelebt haben, die Feldherren, die Könige, ja selbst die Meister im Reiche der Erkenntnis. Welche Anmaßung von Seiten des Thoren, für sich ein ewiges Leben zu wünschen! Und er würde es sich nicht wünschen, wenn er klar die Folgen seines Wunsches zu überschauen vermöchte.

Es ist ein weit verbreitetes Vorurteil, daß auf dem Boden des Materialismus und Atheismus nur eine auf Egoismus gebaute Sittenlehre möglich sei. In neuester Zeit ist diese Meinung durch die „positive" Philosophie Comtes widerlegt worden, welche auf der Basis eines absoluten Materialismus eine fast mystische Religion mit Gebeten, mit Belohnungen nach dem Tode, mit „subjektiver" Unsterblichkeit aufbaut. Dazu gesellen sich sinnreiche Symbole und zahlreiche Feste der Humanität, „des großen Wesens", in dessen fortwährender Betrachtung der Mensch seine Sittlichkeit reinigen und steigern soll. Vivre pour autrui ist in dieser materialistischen und atheistischen Gemeinde der „positiven" Philosophie die Devise der „âmes supérieures". Auch von Epikurs Sittenlehre hat man oft gesagt, daß sie ein konsequent durchgeführtes System des Egoismus sei. In gewissem Sinne kann man das zugeben; nur muß man bedenken, daß Egoismus ein vieldeutiges Wort ist, und daß derjenige, welcher verlangt, daß der Egoismus in jedem Sinne aus unseren Handlungen, sofern sie für moralisch gelten wollen, eliminiert werden müsse, im Grunde nichts anders verlangt, als daß wir unter gewissen Umständen ohne ausreichenden Grund handeln. Alle die sogenannten edlen Motive müssen, um wirkungskräftig werden zu können, vorerst unserer Natur sympathisch geworden sein. Wer auch das dann noch Egoismus nennt, verschließt sich damit selbst den Weg zum Verständnis der inneren Vorgänge.

Allerdings wird die Entwicklung, welche sich ein Mensch giebt, stets ihm durch das Interesse diktiert werden. In dem Unterschiede dieser Interessen selbst zeigt sich nun aber der Unterschied der Moralsysteme. Das große, allgemeine Interesse der Menschen ist nach Epikur, glücklich zu werden. Eine anerkennenswerte Eigentümlichkeit seiner Betrachtung ist es eben, alles aus einfachen Anfängen herzuleiten. So gründet er auf das allgemeine Streben alles Lebenden nach Glück und Befriedigung eine Sittenlehre, wie sie reiner, entsagungsvoller, unegoistischer nicht gedacht werden kann. Man begreift es, wenn bei ihm das Verständnis für die über den Tod des Individuums hinausreichende Bedeutsamkeit des Strebens vermißt wird; man begreift es auch, wenn seine Ethik für unvollständig erklärt wird, weil sie an den sozialen Problemen schweigend vorübergeht. Wer aber nichts als ein konsequent durchgeführtes egoistisches

[1]) Auch Horaz, offenbar ein eifriger Leser des Lucrez, gebraucht diesen Vergleich:
Inde fit, ut raro qui se vixisse beatum
dicat et exacto contentus tempore vita
cedat uti conviva satur, reperire queamus (sat. I, 1, 117—119).

Nützlichkeitssystem darin erblickt, hat den Sinn seiner Lehre nicht erfaßt. Epikur redet weder von einer angeborenen Tendenz zum Guten, noch von einer angeborenen Tendenz zum Bösen; dagegen scheint ihn die Erfahrung nicht minder als die Logik zu der Annahme zu zwingen, daß in jedem Wesen ein Streben nach dem Nützlichen und eine Abneigung gegen das Schädliche vorhanden ist. Das Nützliche stellt sich zunächst nun zwar als das Angenehme, das Schädliche als das Unangenehme dar. Bald aber klärt sich, im Menschen wenigstens, das Bewußtsein, und aus einem bloß natürlichen Wesen wird er ein sittliches. Auf der ersten Stufe seiner Sittlichkeit verzichtet er dem künftigen Angenehmen zu Liebe auf das gegenwärtige Gute und entschließt sich, durch Schmerz das Angenehme zu erkaufen. Auch diese Form der Sittlichkeit mag man noch als Egoismus bezeichnen. Bleibt Epikur aber dabei stehen? Ist er nicht vielmehr in seiner Lehre, ebenso wie in seinem Leben, weit darüber hinausgegangen? Auf der höheren Stufe werden nicht einzelne Vorteile und Nachteile mehr gegen einander mit egoistischer Klugheit abgewogen, sondern das ganze Wollen wird einem Ideale gemäß gestaltet. Wer hat aber je einem Ideale nachgestrebt, wenn er nicht von der Erfüllung dieses Ideals sich ein höheres Glück versprach, als jenes, welches die alltäglichen Freuden dieser Welt gewähren? Ganz so auch Epikur. Nur durch fortwährendes Entsagen und auf alles verzichtend, was dem gewöhnlichen, natürlichen Sinne als Freude und Genuß gilt, gelangt der Weise Epikurs zu jener Stimmung idealer Ruhe, in welcher er die Vollendung des wahren Glückes erblickt. Ist das noch Egoismus? Oder ist es nicht vielmehr die Überwindung des Egoismus?

Mit größerem Rechte kann man von Epikurs Sittenlehre sagen, sie sei ein System des Individualismus. In der That, der Staat ist in seinen Augen eine Institution ohne alle höhere Bedeutsamkeit, und auch von allgemeinen Zielen der gesamten Menschheit ist bei ihm nicht die Rede. Der sittliche Bildungsprozeß vollzieht sich bei ihm in dem einzelnen, und nirgends wird von ihm der Versuch gemacht, die Resultate der individuellen sittlichen Bemühungen unter einander in Beziehung zu setzen und auf ein gemeinsames Ziel hinzulenken. Freilich, soll der Weise die Tugend besitzen, so muß er auch aus sich heraustreten; denn die wahre Tugend ist begierig sich zu bethätigen. Deshalb trat an Epikur die Nötigung heran, sein System des Individualismus an einem Punkte zu durchbrechen. Sein Weiser flieht den Lärm der Öffentlichkeit und hütet sich die gefährliche Bahn des Ehrgeizes zu betreten, aber er flieht nicht den Umgang der Menschen. In der Stille seines einfachen Lebens knüpft er zahlreiche Verbindungen, innerhalb welcher sich seinem reich und edel gestalteten Innern tägliche Gelegenheit zu Bethätigungen bietet: er schließt Freundschaften, er liebt, und er wird geliebt.

Ja, wenige Menschen können sich rühmen von so vielen geliebt worden zu sein, so viele wahre Freunde gehabt zu haben, als Epikur, dieser Vater der „egoistischen“ Moral. Zwar sind wir nicht ganz genau über Epikurs eigene Lehre von der Freundschaft unterrichtet; aber so viel steht fest, daß er ihren Ursprung aus dem Nutzen hergeleitet hat und daß er andrerseits ihr eifrigster Lobredner gewesen ist. Nicht einmal Pythagoras schien ihm eine hinlänglich hohe Vorstellung von der Stärke der wahren Freundschaft zu

haben. Cicero pflegt seine Lehre so wiederzugeben, die Freundschaft sei dem Epikur als Stütze für das schwankende und von Gefahren umringte Einzelleben notwendig erschienen. Auch Seneca, der Freund und Bewunderer Epikurs, berichtet Ähnliches und fügt seine Widerlegung hinzu.[1]) Natürlich ist die Freundschaft im Sinne der Alten hier als Hauptform der sympathischen Vereinigungen gesetzt; ein moderner Philosoph würde an Epikurs Stelle die Liebe als die Hauptstütze und als höchste Zierde des Lebens genannt haben. Treu seinem Grundgedanken feiert aber Epikur die Freundschaft nicht um ihrer selbst willen, sondern weil sie, wie die Tugend, ein wirksames Mittel zur Glückseligkeit ist. Wie diese, wird sie von Cicero bei der Wiedergabe jener Lehre eine effectrix virtutum genannt.[2]) So ist der Ring des Systems geschlossen, und die Freundschaft steht neben den Tugenden als eine Kraft, welche zwar oft direkte Opfer verlangt, aber das Gesamtglück in hohem Grade vermehrt und befestigt.

Daß Epikur, der wohlwollende und verehrte Freund so vieler, welcher wie wenige die Kraft der Freundschaft an sich selbst erfahren hatte, die Freundschaft dennoch aus dem Nutzen ableitete und die uneigennützige, opferfreudige Liebe erst später als eine unvorhergesehene Blüte daraus hervorsprießen ließ, ist vielen befremdlich vorgekommen und hat zu neuen Anklagen gegen ihn Veranlassung gegeben. Daß Epikur über die gewordene Freundschaft höchst würdig gedacht hat, wird von allen bereitwillig zugegeben: an vielen Stellen bei Cicero, Diogenes, Seneca wird sie ja im Sinne Epikurs als das höchste Gut des Lebens, als die reichste Quelle der Seligkeit gepriesen. Wie aber mit dieser tiefen Empfindung für das Glück einer echten und zu Opfern aller Art bereiten Freundschaft jene Ableitung derselben aus dem Nutzen in Übereinstimmung bringen? Muß man nicht annehmen, daß Epikurs Empfindung in diesem Punkte richtiger gewesen ist als sein Räsonnement? Denn daß er mit den Worten, sie entstünde διὰ τὰς χρείας, etwa habe sagen wollen, ihr Ursprung sei aus einer Nötigung unserer Natur, aus einem gebieterischen Bedürfnisse unseres Herzens abzuleiten, ist nicht anzunehmen. So wäre allerdings seine Theorie gerettet, wiewohl es selbst dann noch nicht an Leuten fehlen würde, welchen das eine Herleitung der Sympathie aus dem Egoismus schiene.

Jener Nutzen ist vielmehr ohne Zweifel im eigentlichen Sinne zu nehmen. Epikur kennt in dem lebenden Wesen keine andere Grundtendenz als nach dem zur Erhaltung und Förderung Gemäßen. Nach etwas greifen, weil es das Förderliche und Angenehme ist, vor etwas fliehen, weil es das Schädliche und Unangenehme ist, das scheint ihm das Motiv κατ' ἐξοχήν zu sein. Einen andern mystischen Trieb vermochte er in den einfachen Anfängen des Lebens, aus welchen die reine, unverfälschte Natur spricht, nicht zu entdecken.

---

[1]) Es ist dies eine der bewunderungswürdigsten Stellen im Seneca: „Sapiens etiamsi contentus est se, tamen habere amicum vult, si nihil aliud, ut exerceat amicitiam, ne tam magna virtus iaceat, non ad hoc, quod dicebat Epicurus in hac ipsa epistula „ut habeat, qui sibi aegro adsideat, succurrat in vincula coniecto vel inopi," sed ut habeat, cui ipsi aegro adsideat, quem ipse circumventum hostili custodia liberet" (epist. 9, 8).

[2]) Cicero, de finibus I, 20, 67.

So sagt auch Lucrez im fünften Buche, die ersten Vereinigungen seien zwischen den Menschen zum Zwecke größeren Schutzes geschlossen worden. Ganz so, meint auch Epikur, sei bei der ersten Annäherung zweier Menschen, auch in civilisierten Zeiten, der erste Impuls der Nutzen, welchen man sich von dem andern verspricht. Aus solchen unscheinbaren, um nicht zu sagen gemeinen, Anfängen entwickelt sich auch die zu Opfern aller Art bereite Freundschaft. Handelt es sich nun aber in der zur Blüte entwickelten Freundschaft im Sinne Epikurs nur um eine Befestigung des äußern Lebens, nur um eine gemeinsam herzustellende und deshalb festere Schutzwehr gegen die Schläge des Schicksals?[1]) Soll man sich Epikurs Freundschaft nach der Analogie einer Versicherungsgesellschaft vorstellen, in welcher die Chancen des Einzelverlustes, unter Auferlegung lästiger Pflichten natürlich, durch Verteilung unter viele verringert werden? Der rationelle Egoismus willigt ja auch in große Opfer, wenn ein notwendiges Ziel nicht anders erreicht werden kann. Ein solches Abwägen der Nachteile und Vorteile entspricht ganz der Vorstufe der Epikurischen Glückstheorie. Jener höhere Standpunkt aber, auf welchem das Streben nach dem Förderlichen und Genußreichen sich zu einem idealen Verlangen nach einer beseligenden Harmonie des Innern steigert und veredelt, macht eine andere Auffassung der Freundschaft möglich. Das äußere Glück ist ja überdies in Epikurs Lehre von untergeordneter Bedeutung (βραχεῖα σοφῷ τύχη ἐμπίπτει). Schwerlich würde er die Freundschaft in so überschwenglichen Ausdrücken gepriesen haben, wenn er nur an die materiellen Unterstützungen gedacht hätte, welche sie in der äußern Not des Lebens und in Krankheiten gewährt. Allerdings war Epikur nicht von einer so heuchlerischen Vornehmheit, um an einem so wichtigen Punkte gleichgültig vorüberzugehen. Aber damit glaubte er den Segen der Freundschaft nicht erschöpft zu haben: er rühmt sie als das höchste der Güter, welche die Weisheit schafft, um jenes ideale Gesamtglück des Lebens herzustellen.[2]) Müssen wir da nicht vielmehr annehmen, daß Epikur in der sympathischen Empfindung als solcher einen kostbaren und unentbehrlichen Bestandteil des Glückes erkannte?

Man hat diese hohe Bedeutung der Freundschaft im Systeme Epikurs mehr aus einem intellektuellen als aus einem sittlichen Bedürfnisse unserer Natur herleiten zu müssen geglaubt. Zeller[3]) läßt sich über diesen Punkt folgendermaßen vernehmen: „Er (Epikur) bedarf einer Unterstützung durch andere, nicht bloß um bei ihnen in Not und Bedrängnis Hülfe zu finden und sich mit dieser Aussicht über die Unsicherheit der Zukunft zu beruhigen, sondern ebensosehr und noch mehr, um durch ihre Anerkennung seiner selbst und seiner Grundsätze sicher zu werden, um durch sie den innern Halt zu bekommen, den er für sich allein nicht hätte. Die Zustimmung seiner Freunde muß ihm die Wahrheit seiner Überzeugungen verbürgen, erst im Zusammenleben mit ihnen gewinnt sein eigenes Bewußtsein die Festigkeit, durch die es ihm möglich ist, sich über die wechselnden Lebenszustände zu erheben. Die

---

[1]) So Diog. Laert., Epic. 148. Cicero, de finibus I, 20, 67, 68.

[2]) Diog. Laert. Epic. 148: Ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις.

[3]) Zeller, Philosophie d Griechen, III, a, S. 419.

Die allgemeinen Gedanken für sich allein sind ihm zu abstrakt, zu unlebendig; der Philosoph, welcher nur das Einzelwesen für wirklich, nur die Anschauung für unbedingt wahr gelten läßt, kann seines Standpunktes nicht vollkommen froh und gewiß werden, wenn er ihm nicht in anderen Persönlichkeiten unmittelbar gegenwärtig entgegentritt. Der Genuß, den er sucht, ist der Selbstgenuß der gebildeten Persönlichkeit; wo aber dieser Gesichtspunkt maßgebend ist, da wird immer dem persönlichen Verhältnis der Geselligkeit und der Freundschaft ein besonderes Gewicht beigelegt werden. Epikur äußert sich daher über den Wert und die Notwendigkeit der Freundschaft in einer Weise, die weit über seine eudämonistische Ableitung derselben hinausgeht. Die Freundschaft ist ihm unbedingt das höchste von allen Lebensgütern; es ist viel wichtiger, mit wem wir essen und trinken, als was wir essen und trinken; nötigenfalls selbst die größten Schmerzen oder den Tod für den Freund zu erdulden, wird der Weise kein Bedenken tragen. Daß auch das Verhalten Epikurs und seiner Schule diesen Grundsätzen entsprach, ist anerkannt."

Ohne Zweifel ist in dieser Rede viel Sinn. Aber nicht bloß für Epikur, sondern für die alten Philosophen überhaupt gab es keinen edleren Lebensgenuß, als im Gespräch mit verständnisfähigen Freunden seine Gedanken zu klären und weiter zu verfolgen. Daraus erklärt es sich zugleich, weshalb sie alle nicht sowohl die Liebe, als die Freundschaft gepriesen haben. Edler als die innige Vereinigung von Mann und Weib schien ihnen der Geistesbund zweier Männer, und die Ehe vollends wurde von ihnen als ein Hemmnis für die harmonische Gestaltung menschlicher Reife betrachtet.[1]) Seneca selbst, dem sein Weib Paulina treu war bis in den Tod und der ausruft: Quid iucundius quam uxori tam carum esse, ut propter hoc tibi carior fias? (epist. 104, 5), erblickt doch in der Liebe auch nur eine unvollkommene und mit Unvernünftigem gemischte Form der Freundschaft.[2]) Vor allem müssen wir hier aber des Sokrates gedenken. Ein Leben ohne philosophische Gespräche, wie sie ihm eben nur zwischen Freunden möglich schienen, war kein Leben in seinen Augen, und dieser Meinung ist er selbst im Angesichte des Todes treu geblieben.[3]) Daß aber Epikur die Zustimmung seiner Freunde

---

[1]) Hieronymus adv. Jovinian. lib. I, p. 191: Epicurus raro dicit sapienti ineunda coniugia, quia multa incommoda admixta sunt nuptiis. Theophrast, ebendaselbst p. 190 äußert sich so: Non est uxor ducenda sapienti. Impediri enim studia philosophiae nec posse quemquam libris et uxori pariter inservire.

[2]) Seneca, epist. 9, 11: Non dubie habet aliquid simile amicitiae adfectus amantium. Possis dicere illam esse insanam amicitiam.

[3]) Plato, Phaedon 60, A.; Εἰσιόντες οὖν κατελαμβάνομεν τὸν μὲν Σωκράτη ἄρτι λελυμένον, τὴν δὲ Ξανθίππην ἔχουσαν τε τὸ παιδίον αὐτοῦ καὶ παρακαθημένην. Ὡς οὖν εἶδεν ἡμᾶς ἡ Ξανθίππη, ἀνευφήμησέ τε καὶ τοιαῦτ' ἄττα εἶπεν, οἷα δὴ εἰώθασιν αἱ γυναῖκες, ὅτι ὦ Σώκρατες, ὕστατον δή σε προσεροῦσι νῦν οἱ ἐπιτήδειοι καὶ σὺ τούτους. Καὶ ὁ Σωκράτης βλέψας εἰς τὸν Κρίτωνα, ὦ Κρίτων, ἔφη, ἀπαγέτω τις αὐτὴν οἴκαδε. Καὶ ἐκείνην μὲν ἀπῆγόν τινες τῶν τοῦ Κρίτωνος βοῶσάν τε καὶ κοπτομένην. Diese einfachen, ohne jeden böswilligen Hintergedanken niedergeschriebenen Worte lassen in einen Abgrund von Verachtung blicken. Was kümmerte den sterbenden Philosophen sein Weib? Ihre Gegenwart belästigte ihn. „Führt das Weib nach Hause", sagte er mit einem Blick auf Kriton, der ihn verstand. Ihr unverständiges Dazwischenreden und ihr Jammern würden es ja zu keinem vernünftigen und genußreichen Gespräche zwischen ihm und seinen Freunden haben kommen lassen.

nötig hatte, um seiner Wahrheit gewiß zu sein, wie Zeller sagt, das ist doch wohl zu bezweifeln. Aber die Wahrheit selbst will nicht ruhender Besitz bleiben: sie verlangt ungestüm herauszutreten und in die Seelen anderer verpflanzt zu werden.

Ich wiederhole, daß wir nicht genau genug über Epikurs Lehre von der Freundschaft unterrichtet sind. Wir vermögen nach dem, was vorliegt, nicht zu sagen, ob er das richtige Wort gefunden hat, um das psychologische Mysterium der Opferfreudigkeit zu erklären. Nichts aber zwingt uns zu Gunsten seines intellektuellen Bedürfnisses allein die Entscheidung zu treffen und zu sagen, er habe die Freundschaft gefeiert, weil er im Gespräche mit Freunden allein zu der vollen Empfindung von der hohen Kraft seines Geistes gelangen konnte. Nein, die Weisheit selbst drängt zur Mitteilung. Ebenso wenig wollen die Tugenden im Innern verschlossen bleiben. Was sich der Weise Epikurs also zur Gestaltung seiner individuellen Glückseligkeit erworben hat, wird ihm ein gebieterischer Antrieb aus sich herauszutreten. Seine sittlichen und geistigen Kräfte übend, tritt er in Verkehr mit den Menschen. Das ist ihm allerdings Selbstgenuß der gebildeten Persönlichkeit, aber der gesamten gebildeten Persönlichkeit, mit Einschluß der sittlichen Hälfte. Mit Menschen zu verkehren ist ihm, um es in unsere Sprache zu übersetzen, ein Bedürfnis des Geistes, wie des Herzens. Unter allen Vereinigungen erblickt er aber keine, welche ihm seines Interesses würdiger erscheint, als die Freundschaft. Auf diese Weise wird die teilnehmende, hülfreiche, selbstlose Liebe als triebkräftiges Reis einem Systeme eingepflanzt, welches keine anderen Motive des Handelns anerkannt, als diejenigen, welche auf die Erhaltung und Förderung des Individuums gerichtet sind. Wenn also Epikur in so starken Ausdrücken die Freundschaft als das höchste Gut preist, wenn er versichert, daß sie ein Glück ohne gleichen verschafft, welches selbst mit dem Tode nicht zu teuer bezahlt wird, so heißt das doch nichts anderes, als daß es auch in diesem Leben das höchste Glück des Individuums ist, wenn es aufhört Individuum zu sein, daß das bloß egoistische Glück eine untergeordnete und unvollständige Glücksform ist. Wäre es dem Epikur gegeben gewesen, mit einer ebenso glücklichen Leichtigkeit, wie Seneca, die Paradoxieen unseres Lebens und Strebens zu beleuchten, so würde er das Geheimnis der höchsten Glücksstufe in diese Formel gefaßt haben:

Alteri vivas oportet, si vis tibi vivere.

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 072017376